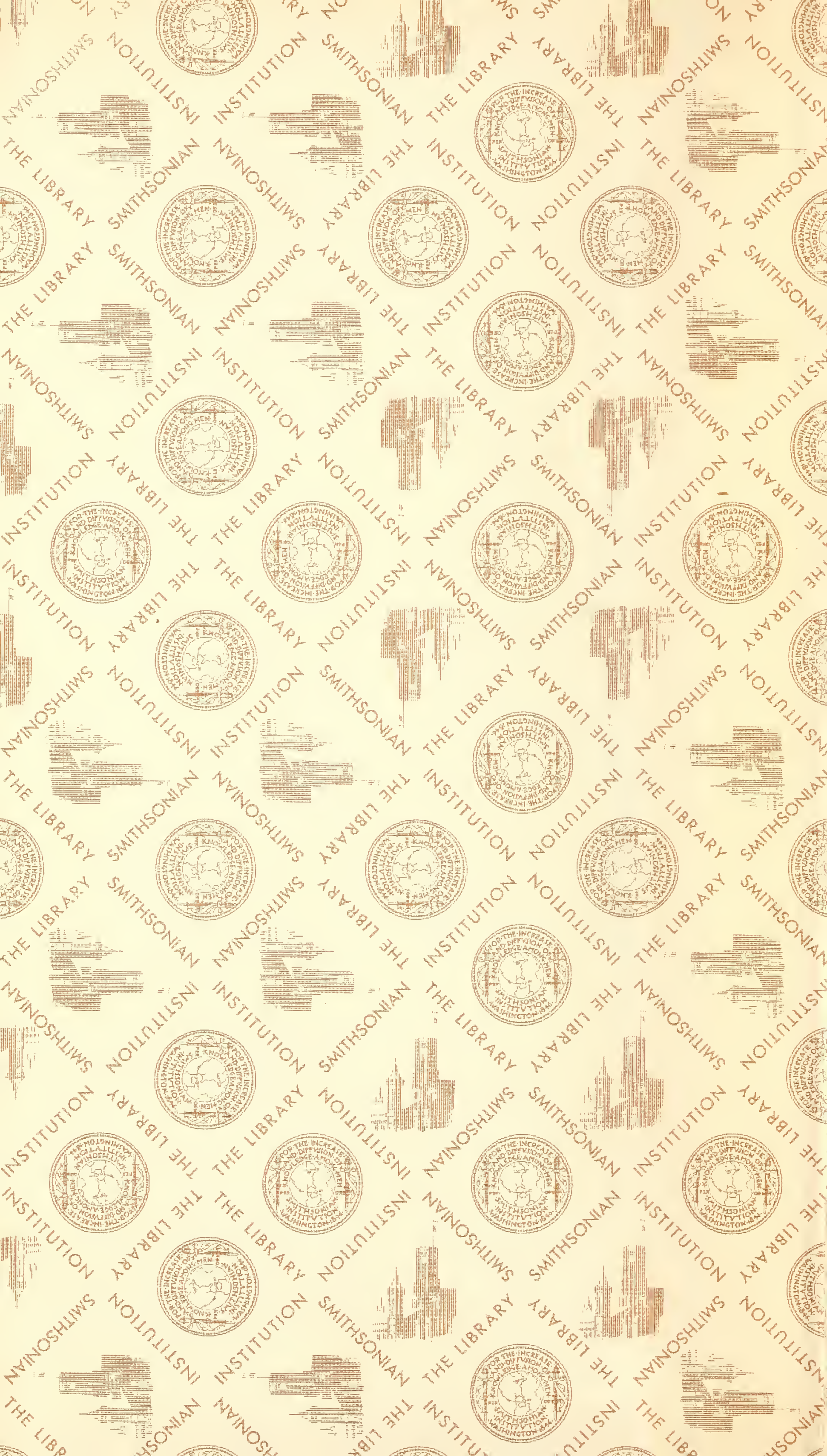
COLLECTION DE
MONOGRAPHIES
ETHNOGRAPHIQUES


THE LIBRARY
SMITHSONIAN
INSTITUTION
FOR THE INCREASE AND DIFFUSION OF KNOWLEDGE AMONG MEN
SMITHSONIAN INSTITUTION
WASHINGTON 1846



Collection de Monographies ethnographiques PUBLIÉE PAR CYR. VAN OVERBERGH	XI

SOCIOLOGIE
DESCRIPTIVE

LES BALUBA

(CONGO BELGE)

PAR

Le R. P. COLLE
Missionnaire des Pères Blancs d'Afrique

AVEC UNE INTRODUCTION

DE

CYR. VAN OVERBERGH
Secrétaire général Hre du Ministère des Sciences et des Arts (Belgique)
Directeur général Hre de l'Enseignement supérieur, des Sciences et des Lettres
Président du Bureau International d'Ethnographie.

Tome II

BRUXELLES
ALBERT DEWIT, LIBRAIRE-ÉDITEUR | INSTITUT INTERNATIONAL DE BIBLIOGRAPHIE
53, RUE ROYALE, 53 | 1, RUE DU MUSÉE, 1
1913

SOCIOLOGIE
DESCRIPTIVE

LES BALUBA

Collection de Monographies ethnographiques
PUBLIÉE PAR CYR. VAN OVERBERGH

XI

GN
654
C68
t.2
MAA

SOCIOLOGIE
DESCRIPTIVE

LES BALUBA

(CONGO BELGE)

PAR

Le R. P. COLLE

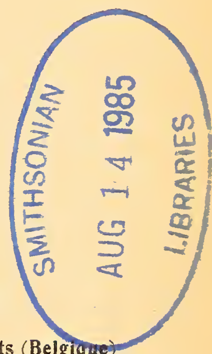
Missionnaire des Pères Blancs d'Afrique

AVEC UNE INTRODUCTION

DE

CYR. VAN OVERBERGH

Secrétaire général Hre du Ministère des Sciences et des Arts (Belgique)
Directeur général Hre de l'Enseignement supérieur, des Sciences et des Lettres
Président du Bureau International d'Ethnographie.



Tome II



BRUXELLES

ALBERT DEWIT, LIBRAIRE-ÉDITEUR
53, RUE ROYALE, 53

INSTITUT INTERNATIONAL DE BIBLIOGRAPHIE
1, RUE DU MUSÉE, 1

1913

INTRODUCTION

Dans le premier volume des Baluba-Hemba, l'Introduction fut consacrée à la civilisation méthodique de l'Afrique nègre. Le lecteur peut se rendre compte de l'utilité de la *Collection des Monographies* en matière civilisatrice. Les deux phénomènes sociaux traités, à titre d'exemple, ont montré la voie. On a pu constater le rôle joué dans l'analyse du phénomène religieux par l'auteur de la superbe Monographie des Baluba, le R. P. Colle, des Pères blancs d'Afrique. Nul mieux que l'éminent missionnaire n'était armé pour parler avec autorité. Les succès de son apostolat et de son Ordre sont connus. Par la seule lecture des longues pages que ce second volume consacre aux coutumes religieuses des Baluba, on a pu se rendre compte de la compétence ethnographique de l'auteur. Sur les sociétés secrètes africaines, la science ne dispose de rien de plus complet, à l'heure actuelle.

Il est donc logique de réserver cette Introduction à l'utilisation des Monographies par la science de l'histoire des religions.

Nous nous proposons de montrer les services que peut rendre notre Collection aux diverses sciences sociales. Et bien que la classification sociologique nous pousserait à commencer par l'économie, la génétique et l'esthétique — ainsi qu'il a été expliqué dans l'Introduction du précédent volume — la contribution de la présente Monographie au phénomène religieux est telle, qu'il nous a paru convenable de réserver un tour de faveur à la science de l'histoire des religions.

Aussi bien, y sommes-nous invités, de façon instante, par M. Georges Foucart, le distingué professeur d'histoire des religions à l'Université d'Aix-Marseille.

Son livre récent, *Histoire des religions et méthode comparative*, s'occupe, à de nombreuses reprises, de notre Collection de Monographies. Il en fait à la fois un éloge très instructif — dont nous lui sommes profondément reconnaissants — et une critique « améliorante » pleine de bienveillance — dont nous ne saurions assez le remercier. Il ajoute qu'il nous serait obligé d'exprimer notre opinion sur l'utilisation de notre Collection pour la méthode comparative qu'il propose et qu'il défend avec un talent si vigoureux.

Les pages qui suivent s'efforcent de satisfaire aux désirs de l'éminent professeur.

I

1. M. Foucart atteste que, grâce entre autres, à la Collection de Monographies ethnographiques africaines, « l'appareil de références » dont dispose la science de

l'histoire des religions s'est perfectionné avec une rapidité remarquable et est susceptible de s'améliorer encore bien plus rapidement à l'avenir.

« L'appareil des références, répète-t-il à plusieurs reprises, se perfectionne rapidement; les progrès s'y marquent de jour en jour, et *de plus en plus passent au second plan, comme sources documentaires, les anecdotes des voyageurs qui ont trop largement servi de références aux premières thèses totémistes.* Rien que dans les trois ans qui séparent la présente édition de la précédente, la continuation de l'œuvre admirable, entreprise en ethnographie congolaise par la Belgique officielle ou universitaire (suite et élargissement, sous deux rubriques différentes, des splendides *Annales du Musée du Congo*, les huit volumes actuels des *Monographies ethnographiques*, la publication de la *Revue Congolaise*, pour ne citer que le plus important);... voilà assurément de quoi permettre à quiconque veut prendre la peine de les lire attentivement, de se faire une opinion motivée sur le « totémisme » africain qu'on prétend encore nous imposer. »

C'est l'écho des débats qui présidèrent à la naissance de l'entreprise des Monographies ethnographiques. Il y a sept ou huit ans, divers membres de la Société belge de sociologie, spécialistes en sciences religieuses, se plaignaient vivement de l'indigence des matériaux dont disposait l'histoire des religions. Leur critique portait principalement sur les sociétés dites primitives. On n'avait guère que des récits de voyageurs de passage. Parfois même ces témoins peu dignes de foi en matière aussi délicate que les choses religieuses, se contredisaient partiellement ou totalement. Comment établir des conclusions scientifiques sur des bases aussi fragiles?

Les autres membres de la Société de sociologie, spécialistes en économie, en génétique, en art, en idéologie, en sciences juridiques et politiques aboutissaient à des conclusions plus ou moins identiques.

La conclusion de tous fut la même : il faudrait recommencer le travail de Sociologie descriptive de H. Spencer sur des bases plus larges et le tenir à jour. La Société belge ne recula pas devant l'immensité de l'effort. Elle traça les grandes lignes de la future Encyclopédie.

On connaît la suite : les résolutions du Congrès mondial de Mons en 1905; la fondation du Bureau international d'ethnographie ; la première réalisation de l'œuvre pour la race nègre d'Afrique; la publication successive des onze premiers volumes de la Collection de Monographies africaines.

Puis successivement les témoignages de satisfaction des sociétés savantes, des congrès nationaux et internationaux, des expositions et des savants des diverses sciences sociales. C'est dans ce tableau que vient se placer la parole autorisée de M. Foucart, pour la science des religions.

Depuis sept à huit années, les progrès, en matière de documentation, ont été marquants. Nous en arrivons au point que les faits assemblés peuvent être utilisés pour la science. M. Foucart ne parle que des huit premiers volumes de Monographies. Voici le onzième. Et qu'est ce que ces onze publications en comparaison des quatre à cinq cent mille renseignements dont dispose à l'heure qu'il est le Bureau international d'ethnographie?

2. Dans la belle Introduction de son livre, M. le professeur Foucart écrit : « M. Van Overbergh a certainement rendu le plus précieux service à la science, en

dépouillant cet énorme répertoire de faits ; il a dégagé, en épargnant la longue lecture des contextes, le renseignement précis, portant sur tel point déterminé, et nettement isolé de la vie sociale et religieuse. » Mais il ajoute, à diverses reprises : « Son travail n'aura pas contribué à donner confiance à l'historien des religions dans la solidité de la démonstration ethnologique »..... « A propos de faits tels que le totémisme, la survivance des morts, les caractères ou attributions des esprits ou des fétiches, l'absence ou l'inexistence d'un dieu suprême, des idoles, etc., on trouvera des assertions si diamétralement opposées, qu'une opinion moyenne est impossible à dégager. »

Il convient de distinguer le fait des contradictions et la conclusion que M. Foucart en déduit.

Pour ce qui concerne la conclusion, c'est une déduction de savant, qui discute les témoignages enregistrés par la Collection de Monographies. Elle intéresse les spécialistes en histoire de religions. Elle n'est pas une critique de la documentation elle-même. Aussi convient-il de ne pas nous y attarder.

Quant au fait de l'enregistrement par les Monographies, des témoignages contradictoires, il m'apparaît comme une des conditions essentielles de l'impartialité objective de l'œuvre. Longtemps on nous en fit un grief. Mais, à la lumière de la discussion, le préjugé s'est dissipé. On admet maintenant que la documentation a pour devoir de rapporter tous les renseignements dans leur intégralité. Nous avons concédé que sur les auteurs de ces témoignages il fallait donner le plus de données possibles ; ainsi le savant serait mis à même de peser, dans chaque cas, la valeur du document.

Que, dans les premières Monographies les témoignages assez peu nombreux sur les phénomènes religieux produisent sur le lecteur l'impression qu'exprime M. Foucart, je le veux bien. Mais les volumes récents constituent un progrès évident. Les enquêteurs d'élite qui nous ont prêté leur aide avaient sur leurs prédécesseurs l'avantage de longs séjours et d'une préparation spéciale. Grâce à eux, les contradictions passent au second plan; leur témoignage paraît décisif en beaucoup de cas. Avant peu, j'en ai la certitude, les Monographies traiteront le phénomène religieux avec le même luxe de détails que les autres phénomènes sociaux, moins compliqués.

Un des buts scientifiques essentiels de notre méthode de signaler les contradictions, est d'attirer ainsi l'attention spéciale des enquêteurs de l'avenir. Ceux-ci ayant constaté le différend, s'efforceront de dégager la vérité. Ils le feront avec un soin d'autant plus grand qu'ils auront connaissance des objections.

Il ne faudrait pas cependant exagérer la quantité de contradictions que les Monographies rapportent,quant au phénomène religieux. Elles sont peu nombreuses, en somme. La démonstration est facile. Prenons le dossier des numéros 101 à 122, relatif aux onze Monographies parues. Si les témoignages concernant le « totémisme » sont encore assez rares, ceux qui traitent de la « survivance des morts », des « caractères des esprits ou des fétiches », de « l'absence ou de l'existence d'un Dieu suprême », des « idoles » — qui sont les faits signalés par M. Foucart — sont aussi nombreux que concordants dans la généralité des cas.

Le numéro 113, par exemple, consacré au *Monothéisme* et au *Polythéisme* est singulièrement éloquent. La croyance

au Dieu unique s'en dégage avec une force singulière. Et si les témoignages sur une question aussi compliquée que la *Providence* laissent encore à désirer, ceux qui attestent les attributs du Dieu unique se précisent de plus en plus. Les contradictions du début n'apparaissent plus guère que comme une manière de mettre en relief les résultats acquis. Et pour peu que nous y joignons les documents des autres peuplades africaines qui n'ont pas encore de *Monographie* publiée mais qui figurent dans l'*Encyclopédie* du Bureau international d'ethnographie, ces impressions s'accentuent au point de domner à l'esprit le plus critique et le plus prudent les éléments de la certitude scientifique.

3. M. le professeur Foucart veut bien appuyer à plusieurs reprises sur les excellents instruments de travail que constituent pour ses élèves les Monographies ethnographiques. « Je viens d'achever, écrivait-il encore tout récemment, la lecture du volume neuvième (les Baholoholo) de votre excellente série. Je suis véritablement plein d'admiration pour l'œuvre que vous accomplissez en publiant ces volumes et c'est le sentiment que partagent sans restriction tous nos étudiants. C'est le seul instrument de travail pratique. »

Rien ne saurait nous causer plus de joie que l'utilisation de nos Monographies par les élèves des Universités. En Belgique il y eut des initiatives remarquables. Cela s'explique : les Monographies parues intéressent surtout le Congo belge. La plupart ont trait aux spécialités géographiques, juridiques, économiques. D'autres pays, notamment d'Allemagne et des Etats-Unis nous sont parvenus des échos d'initiatives semblables. Le témoignage de M. Foucart prouve que la méthode pénètre

jusqu'auprès des étudiants des spécialités les plus complexes.

Ce n'est pas seulement le fait de l'utilisation de notre Encyclopédie par les jeunes savants de demain qui nous réjouit, c'est surtout la pensée que la méthode documentaire elle-même conquiert ainsi des sympathies qui ne tarderont pas à s'affirmer sur les terrains les plus divers.

Notre espoir est de voir réaliser dans les autres domaines de la pensée ce que nous avons essayé avec succès pour l'ethnographie des peuplades africaines. C'est à la jeunesse des Ecoles que nous pensions surtout quand nous posions les conclusions générales de l'étude sur la documentation internationale parue récemment dans la *Vie Internationale* :

a) La critique iuternationale s'accorde à reconnaître que l'œuvre ethnographique entreprise, l'essai en grand sur les nègres d'Afrique, a réussi.

Ce qui a été possible pour les noirs est possible pour les autres races.

Donc, la mission confiée par le Congrès Mondial de Mons (1905) peut être réalisée. Il n'y a aucune impossibilité technique ni pratique.

Ce que l'initiative privée a pu, pourquoi les Gouvernements ne le pourraient-ils?

b) Pourquoi, au surplus, une méthode scientifique similaire ne serait-elle pas applicable aux autres sciences sociales? L'ethnographie est bien la plus compliquée, puisque dans sa notion large, elle embrasse, pour les peuples inférieurs, toute la vie sociale.

Uue objection a été faite : « Soit, a-t-on dit, vous avez prouvé que la méthode s'appliquait à la sociologie

descriptive; mais vous n'avez pas fait la preuve pour la science sociologique elle-même. »

Sans nous attarder aux discussions théoriques, nous avons répondu par une application de la méthode à la sociologie elle-même. Un double essai a été tenté sur les systèmes de M. De Greef et de M. Ward, aussi distincts que possible. Le *Mouvement sociologique international* a publié l'une et l'autre étude. Il s'est trouvé qu'il n'y avait aucune impossibilité. Au contraire; ce fut plus facile.

En l'absence de toute autre objection, la conclusion paraît s'imposer.

c) Il y a plus.

Si la méthode s'applique aux sciences sociales, pourquoi ne pourrait-elle s'appliquer aux sciences moins compliquées?

Les difficultés paraissent moindres à mesure qu'on descend les degrés de la hiérarchie des sciences.

Au reste, bien des essais ont été tentés victorieusement par des Associations internationales et même par des sociétés savantes nationales. Ceux qui ont été faits en Belgique et que j'ai étudiés de près sont tous démonstratifs. Aucun n'a échoué devant des difficultés d'ordre technique.

La voie est ouverte désormais.

d) Les grandes règles de la méthode peuvent être indiquées. Il reste entendu qu'elles devront se plier aux exigences de chaque spécialité.

Outre les indications bibliographiques et iconographiques, l'Association internationale disposera de dossiers documentaires.

Chacun de ces dossiers comprendra « *tout* ce qu'on sait » sur la question envisagée; ils seront composés

d'autant de fiches qu'il y aura de renseignements distincts; ces fiches seront classées toujours dans le même ordre, pour la facilité des recherches et des consultations.

Ces dossiers, tenus à jour, seront classés de la manière la plus pratique et la plus scientifique. Une classification par noms d'auteurs et deux ou trois classifications par ordres des matières paraissent s'imposer.

Les publications prendront, autant que possible, la forme de fiches détachables, de manière que chaque savant puisse les grouper au gré de ses hypothèses et de ses préférences.

Il est désirable que les revues techniques, relevant d'une même spécialité, publient leurs études de manière à ce que celles-ci soient utilisables, sans plus ample travail, par le *Répertoire général* adopté par l'Association internationale.

e) Il va de soi que, pour les matières qui le comportent, le Musée, qui n'est au fond qu'un conservatoire de documents, doit faire partie intégrante de la documentation. Dans chaque dossier de l'œuvre ethnographique, par exemple, sont classées non seulement les descriptions des objets de musées, mais l'indication précise de l'établissement où ils se trouvent. Bien plus, l'œuvre ethnographique a produit à l'Exposition universelle de Bruxelles (1910), un projet complet d'une disposition de Musée ethnographique, adaptée à la fois aux exigences du *Répertoire,* aux besoins de la science et à l'instruction du grand public (1). Pourquoi pareille conception ne serait-elle pas applicable aux autres sciences?

---

(1) Voir la description de ce projet, qui reçut la plus haute récompense à l'Exposition, dans l'*Introduction de la Monographie des Kuku* (VI).

f) On a vu que le Gouvernement belge poursuivait énergiquement, par diverses institutions appropriées, la coordination des diverses bibliothèques publiques et semi-publiques de Bruxelles, de manière à utiliser au maximum toutes les ressources de l'outillage scientifique et littéraire de la capitale. Ainsi se trouvera avant peu à la disposition des multiples Associations internationales qui ont leur siège à Bruxelles, toute la documentation bibliographique nécessaire à la constitution des dossiers. Un effort semblable a été réalisé dans plusieurs pays, sous des formes semblables; il devra l'être partout où des associations scientifiques internationales existent. D'autre part, le succès des mesures internationales pour favoriser les échanges des livres rares entre les diverses bibliothèques, lève les dernières difficultés. Désormais la possibilité de dresser le *Répertoire général* de la documentation en toutes matières ne peut plus être contestée. La voie est ouverte. L'effort à réaliser ne dépasse pas les forces des Associations internationales. Que chacune d'elles se mette à l'œuvre! Le début du xxe siècle doit cette leçon de solidarité aux générations qui montent.

II

Les critiques de M. le professeur Foucart sont plus intéressantes encore que ses éloges. Elles nous donnent l'occasion de faire un examen de conscience dont nos lecteurs apprécieront la portée. Nous choisissons les deux critiques principales : la première est relative à la part trop restreinte accordée à la religion dans le questionnaire ethnographique ; la seconde concerne les définitions dont il faudrait faire précéder le questionnaire.

1. L'*Histoire des Religions* de M. Foucart renferme divers passages constatant le regret de l'auteur de ne pas voir donner par notre questionnaire une importance plus grande aux religions.

« J'aurais voulu parler comme il convient, écrit-il, du « questionnaire » parce qu'il n'est probablement pas du sujet plus important. L'enquête ethnographique tout entière et — pour ce qui nous occupe seulement ici — la compréhension exacte des religions des non-civilisés dépendent entièrement de la façon dont le programme d'enquête sera tracé. Sans doute De Jonghe a-t-il raison de penser que l'enquête elle-même vaut moins par l'ordre adopté et la rigidité méthodique des subdivisions que par les dons naturels et par les connaissances de l'observateur. Il n'en est pas moins certain que l'utilisation des renseignements susceptibles d'être fournis par les résidents est liée à la façon dont les questions seront clairement divisées, et à la netteté de la méthode générale des recherches. Il n'est rien de plus difficile que de rédiger d'une façon satisfaisante l'intitulé d'un questionnaire de ce genre.... Pour l'instant je me place ici exclusivement au point de vue de l'histoire comparée des religions, et je ne signalerai que le plus indispensable. Il est certain qu'envisagés sous cet aspect, les questionnaires actuels sont fort défectueux. J'écris ceci ayant sous les yeux, la série principale des questionnaires rédigés dans les vingt dernières années, soit à la suite de congrès, soit à l'occasion de missions particulières, soit enfin sous les auspices d'un gouvernement à l'usage de ses fonctionnaires coloniaux — par exemple, celui édicté par la Belgique pour le Congo, et qui est probablement le meilleur de tous. Le *progrès est incontestable* depuis le pro-

gramme élaboré jadis par la *Société d'Anthropologie* de Paris. Mais avec quelle peine se dégage peu à peu la vision préalable des questions à poser et de la façon dont il faut les grouper quand il s'agit de phénomènes religieux. Aussi, dans les *Monographies ethnographiques,* qui comprendront peut-être un répertoire total de cinquante volumes et plus de la moitié des non-civilisés du continent africain, la forme purement matérielle du fait observé a servi de base à la classification. Elle oblige souvent à lire toute la Monographie pour dégager les renseignements essentiels, La *section consacrée à la religion ne contient pas le dixième de ce qui est vraiment phénomène religieux.* Les mets interdits ou défendus sont à l'*alimentation,* de même que l'anthropophagie (!); l'importante série des mutilations, cicatrisations et tatouages est dispersée sous diverses rubriques. Les coiffures sacerdotales ou celles des chefs, les masques des féticheurs (ceux-ci d'ailleurs à peine étudiés), nombre d'ornements ayant un caractère de talismans, mis à l'occasion de cérémonies religieuses, se trouveront aussi au *vêtement.* Les « initiations » des jeunes hommes, des féticheurs, des sorciers, des médecins, etc., figurent à l'*éducation,* les pratiques et les croyances animistes sont classées aux autres stades de la vie sociale (naissance, puberté, mariage, mort); trop souvent ce qui, dans le chant, la danse, la musique, les fêtes mimétiques, les figures ciselées ou sculptées, etc., a un caractère nettement magico-religieux est placé aux divers arts et métiers, comme si l'essentiel était l'exécution matérielle ou technique, l'*enquête sur la valeur interne de chacune de ces choses, de chacun de ces actes ou objets, est trop souvent négligée ou passe inaperçue.* Enfin, aucune préoccupation n'apparaît de rechercher ou de noter ce qui subsiste de

la vieille religion-magie dans l'exécution des actes techniques ou des manifestations de l'activité humaine, telles que la pêche, la chasse, l'agriculture, la vannerie, les métaux. *A tout instant, on devine, à un détail fugitif, tout ce que l'on apprendrait d'intéressant si l'attention de l'enquêteur s'était portée de ce côté avec une insistance suffisante.*

« En somme, la question religieuse ne paraît pas avoir été comprise synthétiquement dans les définitions préalables qui ont servi de base à la rédaction des questions. La religion y apparaît réduite au minimum de l'observation matérielle de quelques rites et de quelques croyances sur le vieux plan des premières recherches des voyageurs d'autrefois, guidés par les *Conseils aux voyageurs,* les *Hints to travellers* ou les *Instructions* des anthropologues de l'ancienne école. Il n'est que juste, après ces critiques, de louer comme il convient le grand progrès des enquêtes de nature spécialement religieuse manifesté dans les derniers volumes parus, grâce au zèle de M. Van Overbergh. Progrès d'autant plus méritoire que par la force des choses, le plan général reste soumis à la répartition initiale des questions. M. Halkin a été le premier à y réformer ce que l'ordre qu'il avait proposé avait de défectueux (t. VII, les *Ababua*) en multipliant les renvois nécessaires de section à section. »

Cette longue citation permet de juger à la fois de la manière d'argumenter de M. le professeur Foucart et de la portée de sa critique.

On ne peut que lui savoir gré d'accumuler ainsi les motifs de son opinion. On le comprend du premier coup. C'est une base de discussion excellente. Pour ma part, je remercie M. Foucart d'avoir bien voulu appliquer cette méthode puissante à la critique du questionnaire ethnographique, que nous employons depuis huit ans.

Je me hâte d'avouer que cette critique se justifie admirablement lorsqu'on se place au point de vue de son auteur : la spécialité de l'histoire des religions. Je dois ajouter que sa valeur me paraît diminuer à mesure qu'on s'éloigne de ce point de vue exclusif pour tendre de plus en plus vers le point de vue de la Sociologie descriptive, dont le phénomène religieux n'est qu'un des aspects du phénomène idéologique, qui lui-même n'est qu'un des sept phénomènes sociaux fondamentaux.

Le savant, spécialiste en histoire de religions, est tenté, sinon d'exagérer l'importance de ses études, du moins de se cantonner plus ou moins exclusivement dans le domaine de sa spécialité. M. Foucart se place sur ce terrain. « L'étude des phénomènes religieux, écrit-il dans l'Introduction de son livre, n'est donc de toute manière qu'une partie de la science ethnographique, et non toute cette science. C'est de cette partie que j'entends m'occuper ici exclusivement. » De là, il résulte naturellement que M. Foucart ne cherche dans les Monographies, non-seulement ethnographiques, mais sociologiques, que la partie qui intéresse ses études. Ainsi préoccupé, il court tout droit vers la partie du questionnaire qui s'occupe expressément du phénomène religieux. Le questionnaire, ainsi interrogé, depuis le n° 101 jusqu'au n° 122 inclusivement, lui présente les divers aspects *essentiels* de la religion chez les primitifs, au sens large.

Nous n'avons ici ni le temps ni l'intention de discuter sur la formule et la teneur de chacune de ces questions. Ce que nous affirmons, appuyés sur notre expérience de sept années d'enquêtes pratiques, c'est que toujours nous sommes parvenus à faire entrer les renseignements qui nous furent apportés, sous une des 22 rubriques du

questionnaire. Ceci prouve tout au moins l'ampleur suffisante des libellés, *pour les besoins constatés jusqu'ici.*

Entendons-nous bien.

Le libellé des numéros du questionnaire n'est jamais qu'indicatif et exemplatif. Il appelle l'attention de l'enquêteur sur tel ou tel aspect de la vie sociale ou individuelle. Mais il va de soi et c'est l'esprit qui domine toute l'enquête ethnographique depuis ses origines, que l'observateur d'une peuplade a le champ libre, pour chaque numéro, d'aller aussi loin que possible dans la description du phénomène qu'il décrit. Il n'a pas seulement à répondre aux questions et sous-questions formulées, mais à noter tout ce qu'il voit ou entend, que le questionnaire le contienne expressément ou non. Ce que nous affirmons, après sept ans d'expérience, c'est que tous les renseignements ainsi obtenus — qu'ils répondent aux termes des questions ou non — c'est que nous, qui dépouillons ces enquêtes, nous avons pu classer sans difficulté tous les documents relatifs *au phénomène religieux proprement dit*, sous les diverses rubriques 101 à 122 de la *Vie religieuse* du questionnaire Halkin, approuvé par la Société belge de sociologie.

Le lecteur ne peut pas méconnaître cet esprit large qui anime le questionnaire, pour peu qu'il se donne la peine de l'examiner. En tête du chapitre consacré à la *Vie religieuse*, par exemple, se trouve ce *Nota bene* explicatif :

« Idées religieuses... : Les exposer, sans les discuter, ni les apprécier. Constater des faits, les décrire. Ne pas entrer dans des détails sur les grandes religions dont les principes, les théories, les tendances sont connues. S'attacher surtout à analyser les idées religieuses du

peuple, noter chaque fois si chacun possède des idées vagues, imprécises ou précises sur sa religion et ses croyances ; *quelle importance prennent ces croyances dans sa vie morale, dans sa vie journalière* ; si, pour l'indigène, sa religion est une explication suffisante de ce qu'il voit ou de ce qu'il croit. *Ne rien oublier, pas même un tout petit détail.* Ne pas chercher dans la religion des incultes des traces de la Révélation primitive et insister sur les contradictions qui existent dans les idées religieuses d'un même individu. »

Si donc, le questionnaire n'est qu'indicatif et non limitatif, si tous les documents religieux proprement dits recueillis jusqu'ici ont pu être rangés sous les rubriques du questionnaire réservées à la religion proprement dite, ne convient-il pas de conclure que jusqu'ici, pour les peuplades nègres africaines tout au moins, l'outil d'enquête qu'est le questionnaire de M. Halkin ne s'est pas montré insuffisant ?

Ceci pour mettre au point l'affirmation que formule M. Foucart : « La religion y apparaît réduite au minimum de l'observation matérielle de quelques rites et de quelques croyances sur le vieux plan des premières recherches des voyageurs d'autrefois. » Pour qui connaît la portée des termes du questionnaire Halkin dans la partie qui concerne le phénomène religieux proprement dit, une telle affirmation paraîtra injustifiée. Si ce point continuait à être contesté, je suis prêt à poursuivre un débat contradictoire détaillé. Mais j'ai des raisons de croire que l'argumentation qui suit donnera pleine satisfaction.

Bien entendu, nous n'avons parlé que du phénomène religieux proprement dit. Ceci suffit déjà pour mettre

au point le sens de l'affirmation de M. Foucart, qui déclare que « la forme purement matérielle du fait observé a servi de base à la classification Halkin. » Il convient de s'entendre sur « la forme purement matérielle du fait observé », en tant qu'elle s'applique au phénomène religieux proprement dit, c'est-à-dire en tant que spécifiquement différent de tout autre phénomène social. M. le professeur Foucart ne peut pas vouloir dire que la *Vie religieuse* de la peuplade au sens précis du terme (101 à 122), et qui est un des phénomènes les plus idéologiques qui soient, n'ait eu droit à la place spéciale qu'elle occupe dans le questionnaire, qu'à raison de « la forme matérielle du fait observé ». La forme « matérielle » du phénomène religieux n'en est évidemment qu'une partie minime, qui à elle seule ne peut absorber la partie essentielle, celle-ci devant seule entrer en ligne de compte pour le principe de la classification.

Il est à penser que M. Foucart a voulu affirmer qu'en dehors du phénomène religieux proprement dit (101 à 122), la « forme matérielle du fait observé » a servi de base à la classification Halkin. »

Dans ce cas, son opinion ne s'appliquerait plus au phénomène de la vie religieuse proprement dite, mais aux diverses manifestations de la vie religieuse dans les autres phénomènes sociaux : en matière économique, génétique, juridique, politique, etc.

Nous en revenons alors à la distinction qui faisait la base de notre Exposition scientifique de la vie religieuse chez les Fangs, dans la classe des sciences de l'Exposition internationale universelle de Bruxelles en 1910. Notre *Introduction* au volume VI (les *Kuku*) de la Collection des Monographies ethnographiques l'explique longuement.

Ce qui nous pousse à penser que telle est peut-être bien l'opinion du savant professeur, c'est que les exemples qu'il aligne font tous partie de cette catégorie de « phénomènes sociaux ayant un caractère religieux. »

En 1910 à Bruxelles, notre Exposition démontrait à l'évidence que dans une peuplade primitive, il ne fallait pas seulement considérer le phénomène religieux proprement dit, mais, en plus, l'aspect religieux des autres phénomènes sociaux. Pour chacun de ceux-ci, des documents d'une portée indiscutable étaient exposés : on voyait la vie religieuse dans le phénomène économique, dans le phénomène familial, dans le phénomène esthétique, dans le phénomène idéologique, dans le phénomène moral, dans le phénomène juridique, dans le phénomène politique.

« L'étude du phénomène religieux serait incomplète, disait le commentaire, si elle se bornait à l'idéologie purement religieuse. Comme trop d'hommes pratiques sont portés à croire que la religion est un phénomène superficiel, dont le civilisateur — qu'il soit missionnaire ou administrateur — ne doit presque pas tenir compte, il est utile, sinon nécessaire de montrer, par des exemples indiscutables, que pour le primitif, notamment pour nos Fangs, la préoccupation religieuse se retrouve dans la plupart des actes de leur vie. La religion pour eux est comme une atmosphère dans laquelle leur esprit baigne constamment. »

Sur tous ces points, je pense que notre accord avec M. le professeur Foucart est complet. Lorsqu'il dit : « La section consacrée à la religion ne contient pas le dixième de ce qui est vraiment phénomène religieux », — question de proportion mathématique à part —, nous

ne différons pas d'avis, ainsi que le lecteur a pu en juger par nos explications et citations.

Reste l'objection, relative au questionnaire.

« Si nous sommes d'accord en principe, pourrait dire M. Foucart, pourquoi ne seriez-vous pas de mon opinion en ce qui concerne la disposition du questionnaire? »

Que critique le distingué professeur?

Que « les mets interdits ou défendus se trouvent à *l'alimentation* », que les « coiffures sacerdotales ou celles des chefs, les masques des féticheurs, nombre d'ornements ayant un caractère de talisman, se trouvent aux *vêtements* », que « les initiations des jeunes hommes, des féticheurs, des sorciers, des médecins, etc., figurent à *l'éducation* », que les pratiques et les croyances animistes sont classés aux divers stades de la vie sociale », etc...

Notre réponse sera aussi détaillée que possible.

Que ces *aspects* religieux de certains phénomènes sociaux, de la plupart des phénomènes sociaux, ajouterions-nous volontiers (voir plus haut) doivent être observés et notés aussi soigneusement que possible! D'accord.

Qu'il faille choisir entre les méthodes pour obtenir ces renseignements la meilleure possible! D'accord.

Que parmi ces méthodes relatives au questionnaire, il y en ait surtout deux qui doivent retenir l'attention : celle de M. le professeur Halkin et l'autre, disons celle qui se dégage de la critique de M. le professeur Foucart! D'accord.

La difficulté surgit au moment précis où il faut appliquer les idées d'accord à un questionnaire déterminé. Le questionnaire Foucart n'a pas encore paru; nous ne pouvons donc le discuter à fond ; nous risquerions de nous tromper. Quant au questionnaire Halkin, il est pra-

tique plutôt que théorique : combien de fois ne l'ai-je pas fait observer dans les *Introductions* de la *Collection de Monographies ethnographiques !*

Lorsque ce questionnaire Halkin fut discuté à la Société belge de sociologie, la critique de M. Foucart fut produite avec beaucoup de force par nos spécialistes en histoire des religions. Mais ce ne fut pas tout. Les spécialistes des autres phénomênes sociaux reproduisaient la même critique, chacun du point de vue de sa propre spécialité. Les économistes, par exemple, disaient : « La section consacrée à l'économie proprement dite ne contient pas la cinquantième partie de ce qui est le phénomène économique. Le phénomène économique n'est-il pas de tous les phénomènes sociaux le plus général ? » Et, ainsi des autres spécialistes. Pour donner satisfaction à ces demandes, également justifiées, il eut fallu faire au moins sept questionnaires différents.

Un synthétiste exprimait l'opinion qu'il eut peut-être mieux valu de poser, à chaque question, sept sous-questions capitales relatives chacune à l'aspect correspondant aux sept phénomènes sociaux essentiels.

Finalement, lassés de se buter à des impossibilités, du moment que chacun voulait faire œuvre parfaite en sa spécialité, les membres de la Société belge de sociologie s'entendirent sur le questionnaire *le plus pratique* possible. Ce questionnaire ne devait pas s'adresser à des « spécialistes » seulement (1) mais à des observateurs sociaux les plus divers, savants ou non, qui auraient à rapporter une pierre à l'édifice de nos connaissances sur l'une ou l'autre peuplade. Pour chacun d'eux, le questionnaire

(1) Qui détailleraient eux-mêmes la partie du questionnaire concernant leur spécialité avec la plus grande facilité.

serait *indicatif,* éveilleur d'idées. Tout résident, qu'il fut commerçant, administrateur, missionnaire, ingénieur ou agriculteur, médecin ou magistrat, blanc ou nègre, pourrait fournir une contribution utile. Tel qui avait observé à fond la construction d'une maison et ses raisons d'être pourrait apporter le résultat de son observation tout comme tel autre qui avait découvert les rites d'une société secrète et leur explication. Le questionnaire disait à tous : « Il y a un grand livre qui se fait en Europe sur les peuplades africaines, écrivez-y votre page, voici quelques échantillons des sujets que nous vous signalons. Choisissez la question ou les questions qui vous plaisent et que vous connaissez bien. »

Que le lecteur, au courant de ces idées, lise maintenant le préambule du questionnaire :

« Ce questionnaire a essentiellement le caractère d'un aide-mémoire *pratique* dans lequel les termes scientifiques ont été réduits à leur minimum... Afin de ne pas trop allonger ce questionnaire, toutes les formules de politesse ont été laissées de côté et les questions ont été posées très brièvement ; d'autre part, *nous n'avons attiré l'attention que sur les faits principaux,* chacun étant instamment prié d'intercaler toutes les observations qu'il trouvera à y ajouter. »

C'est déjà clair. Voici qui l'est davantage : c'est encore un passage de l'Introduction du questionnaire Halkin :

« La Société belge de sociologie prépare un certain nombre de *questionnaires spéciaux* pour l'étude d'une ou de plusieurs coutumes importantes au point de vue sociologique ; ils seront envoyés sur demande (voir question n° 203). »

Ces questionnaires détaillés et approfondis correspondent si adéquatement à la partie positive de la critique

de M. Foucart que je me demande s'ils ne lui donnent pas satisfaction pleine et entière.

En ce qui concerne plus spécialement le phénomène religieux, un questionnaire approfondi est sur le métier, depuis plusieurs années. Il ne s'occupe pas seulement de la vie religieuse proprement dite (101 à 122), avec toutes les sous-questions aux questions qui y figurent maintenant, et que la matière comporte, mais aussi de l'*aspect religieux de tous les autres phénomènes sociaux.* Et, circonstance de nature à satisfaire davantage encore M. Foucart : la réalisation de cette œuvre a été confiée, par la Société belge de sociologie, à un *égyptologue.* Nous avons pensé, en effet, que les découvertes de la civilisation égyptienne avaient acquis une telle portée, pour l'Afrique notamment, que rédiger le questionnaire approfondi d'après les connaissances que nous avons de la religion égyptienne était sinon nécessaire, du moins de la plus haute utilité.

Dans l'opinion des membres de la Société belge de sociologie donc, *les questionnaires détaillés devaient compléter le questionnaire général.* Partout où il se trouverait un observateur social de « grande allure », capable d'approfondir un ou plusieurs phénomènes sociaux, ces questionnaires détaillés seraient adressés sur demande.

C'est en tenant compte de cette double solution du problème-questionnaire, qu'il convient d'apprécier le libellé du *Questionnaire* Halkin.

Or, M. Foucart convient que l'aspect religieux des phénomènes sociaux autres que le phénomène religieux est bien souvent signalé, par une sous-question, à un certain nombre de numéros. C'est une manière pratique de résoudre le problème. A chaque détour principal du chemin, l'attention de l'enquêteur est attirée de ce côté.

Et il ne faudrait pas croire que ces sous-questions soient tellement dissimulées qu'elles n'apparaissent qu'aux spécialistes très avertis.

Voici deux exemples relatifs au premier fait signalé dans la partie critique de la note de M. Foucart. Les sous-questions visées, nous les soulignons :

« *24. Repas.* — Combien par jour? Qui les prépare? Sont-ils pris en commun? Toute la famille ensemble? Les hommes à part? Les femmes à part? Les esclaves à part? Individuellement ? *Existe-t-il une interdiction de regarder manger certaines personnes? Sanction aux dérogations à cette interdiction.* »

« *25. Mets permis et défendus. — En existe-t-il? Lesquels? En quelle saison sont-ils défendus ou permis? Raisons populaires de ce fait, religieuses, sociales, coutumes, hygiène? Mets réservés au sexe, aux enfants, aux personnes de rang élevé? Leur préparation est-elle spéciale.* »

Maintenant, *en fait,* comment les choses se passent-elles?

Un enquêteur qui s'intéresse à ces questions, demande, neuf fois sur dix, quoi? Le questionnaire *approfondi* et détaillé? Non. Avant de répondre à ces sortes de questions, neuf fois sur dix, il demande des renseignements complémentaires.

Ces renseignements complémentaires, il les trouve généralement dans une des cinq sources suivantes :

a) Ou bien il consulte les *Monographies* parues, s'il les trouve à sa portée et presque toujours il se tire d'affaire.

b) Ou bien il consulte le commentaire du *Questionnaire* de M. Halkin, signalé dans l'*Introduction* au volume VII de la *Collection des Monographies,* relatif aux *Ababua*. Le livre a pour titre : « *Cours d'ethnographie et de géographie*

humaines ». M. le professeur J. Halkin y explique chacun des numéros du *Questionnaire*. L'enquêteur qui a recours à cette source n'en a jamais demandé davantage.

c) Ou bien, il a lu la fin de l'*Introduction* du *Questionnaire* lui-même, ainsi formulée : « Les réponses aux questions ci-après devront être renvoyées à M. Cyr. Van Overbergh, président de la Société belge de sociologie, à Bruxelles, ou à M. Joseph Halkin, professeur de géographie ethnographique à l'Université de Liége ». Dans ce cas, il écrit à l'un ou à l'autre; ceux-ci sont toujours prêts à fournir les explications désirées.

d) Ou bien il connaît quelqu'un des collaborateurs des *Monographies* parues ou à paraître — il y en a des centaines — et le plus souvent ce collaborateur s'empresse de donner le renseignement demandé ou d'indiquer la source autorisée.

e) Ou bien il a recours directement au *Bureau international d'ethnographie*, qui possède un service organisé pour résoudre les difficultés posées et répondre sur le champ à toute question d'un collaborateur réel ou d'intention.

Lorsque M. Foucart déclare qu' « à tout instant, on devine, à un détail fugitif, tout ce que l'on apprendrait si l'attention de l'enquêteur s'était portée de ce côté avec une insistance suffisante », il n'a pas songé peut-être aux dessous d'une enquête semblable à la nôtre et au patient labeur que nous venons de signaler. Le P. Colle, l'auteur de la *Monographie* des Baluba, avait coutume de dire : « Je me sens dans l'état du citron que vous pressez pour en faire sortir tout le jus. »

Il y a plus. Si d'aventure le correspondant qui demande ces explications avant de répondre au *Questionnaire* prouve d'une manière quelconque, qu'il est apte à fournir

des renseignements inédits et détaillés — sur « les mets interdits ou défendus », par exemple, — le *Bureau international d'ethnographie* avisé, s'arrête généralement à l'une ou l'autre des trois attitudes suivantes :

Ou bien, il entretient directement des relations écrites suivies avec ce correspondant, présumé en puissance de fournir des renseignements de choix; et alors, c'est un véritable interrogatoire sur faits et articles, à distance. Nos dossiers regorgent de semblables documents.

Ou bien, il met ce correspondant en rapport direct avec ceux de ses hommes de confiance — généralement un collaborateur ancien des *Monographies* déjà formé — qui a pour mission de s'entretenir avec le correspondant et d'extraire de lui « tout ce qu'il sait ». Ce procédé donne d'excellents fruits.

Ou bien, profitant de ce que le prédit correspondant est rentré en Europe, pour raison de congé, de maladie, etc., il lui dépêche un ou deux de ses interrogateurs *entraînés* qui parviennent souvent à des résultats magnifiques.

C'est à cette dernière méthode notamment que j'eus recours dans mes relations avec le R. P. Colle, l'auteur de la présente *Monographie* des Baluba-Hemba (volumes X et XI). Ses études antérieures, publiées dans la Revue des PP. Blancs d'Afrique, avaient attiré l'attention du *Bureau international d'ethnographie*. J'appris que le P. Colle devait rentrer en Europe. Dès son arrivée, il fut mis par ses supérieurs en rapport avec nous. Il ne fallut pas de nombreux entretiens pour juger que ce missionnaire éminent était un observateur d'élite. Il fut soumis « à la question » *pendant plus de deux ans*, à raison d'une ou de deux séances par semaine. Un sténographe recueillait souvent ses déclarations; d'autres fois son interlocuteur rédigeait; plus tard ce fut le P. Colle lui-même qui

prit l'habitude, après chaque entretien, de mettre sur papier son propre témoignage. Dans tous les cas, cette première notation était revue et corrigée par l'auteur, à tête reposée; souvent, il interrogeait lui-même ses collègues et ses collaborateurs d'Afrique; combien de fois n'écrivit-il pas au fond du Katanga pour dissiper une obscurité ou obtenir une précision! Lorsque le renseignement ainsi corrigé me revenait, je critiquais l'emploi de certains termes; nous découvrions ensemble la nuance précise de l'idée, et ensemble nous tâchions de trouver l'expression juste. Le P. Colle remportait le manuscrit et réfléchissait encore, interrogeant parfois à nouveau ses souvenirs, ses notes et ses collègues. Quand enfin le document me parvenait signé et mis en page, j'avais l'impression d'avoir obtenu de ce collaborateur admirable « tout ce qu'il savait et rien que ce qu'il savait ».

Cet interrogatoire détaillé et *vivant*, je le crois fermement, dépassera toujours le rendement des questionnaire « morts » les plus approfondis.

Et voici qu'après ce travail de deux ans, le P. Colle est reparti en Afrique, parfaitement au courant des meilleures méthodes d'observations ethnographiques. Il a la volonté d'initier pratiquement à l'enquête ethnographique tous ses collègues de la Province Orientale. Il a résolu les difficultés pour lui-même; il est un maître incomparable. Son professorat à l'Ecole coloniale de Bruxelles prouve d'ailleurs ses qualités d'homme d'enseignement.

Lorsqu'il nous quitta, voici six mois, il me dit : « Maintenant je vois ce qu'il nous faut encore découvrir pour connaître à fond nos chers Baluba. Comptez sur moi pour pousser cette fois l'enquête aussi loin que possible. »

Voilà, M. Foucart, les grands pionniers de notre

science documentaire. Ils ont vécu de longues années au milieu de la même peuplade; ils ont voyagé assez pour en connaître approximativement un certain nombre d'autres; ils connaissent à fond la langue de « leurs nègres », les usages et les légendes; ils ont conquis leur confiance jusqu'au point de provoquer des confidences, d'ailleurs contrôlées, sur les sociétés secrètes; ils sont revenus en Europe et sans aucune préoccupation d'école ni de théorie, avant même de connaître celles-ci, ils ont déposé; ils ont signé leur témoignage après de longues réflexions et de sérieuses discussions sur la portée des termes employés. Puis, ils se sont initiés à la science, aux meilleures méthodes d'observation; ils ont constaté les lacunes de leur éducation scientifique antérieure et courageusement les ont comblé avec les maîtres les meilleurs. Ils repartent pour une étude, aussi approfondie que possible, des populations qu'ils ont décrites dans un volume comme celui qui suit cette *Introduction*. Connaît-on une préparation plus qualifiée, offrant des garanties plus choisies ?

Dans des cas de l'espèce, qu'importe que nous ayons des questionnaires généraux ou spéciaux, exemplatifs ou limitatifs? Des observateurs sociaux comme le P. Colle débordent les questionnaires et les interrogatoires. Il suffit de leur donner des directives de recherches. Leur peuplade est leur laboratoire.

Et des hommes de ce genre ne sont plus des exceptions.

Depuis sept ans, combien se sont formés eux-mêmes ou ont été formés par le *Bureau international d'ethnographie*, les Instituts de géographie, les Universités, etc., dans divers pays.

Nous ne sommes plus en 1905, au moment où la

Société belge de sociologie approuvait le *Questionnaire* Halkin, comme instrument général et pratique de l'enquête ethnographique. Alors, il fallait « éveiller », par ces 202 questions l'esprit des explorateurs présumés capables de fournir des renseignements. Maintenant, l'éducation de beaucoup d'entre eux est faite. En voulez-vous une preuve extrinsèque, puisée en dehors de notre œuvre? Comparez les revues de géographie et d'ethnographie de 1913 à ces mêmes revues d'il y a 7 ou 8 ans. En ce temps-là les études ethnographiques étaient rares et peu fouillées. Aujourd'hui, elles sont aussi nombreuses que scientifiques.

Savez-vous la recommandation que le *Bureau international d'ethnographie* et la *Collection de Monographies ethnographiques* font actuellement à leurs collaborateurs :

« Voici notre questionnaire général, disent-ils ; il est bon; il a fait ses preuves. Il est éclairé de la lumière de onze Monographies réalisées sur ce plan et publiées. Aucun autre questionnaire ne peut aligner de tels états de service, jusqu'à présent. Mais, si pour une raison ou pour une autre, vous préférez utiliser un autre questionnaire, ne vous gênez pas. Prenez ce questionnaire qui a vos préférences. Nous dépouillerons votre travail — en réponse à ce questionnaire de votre choix — renseignement par renseignement et nous classerons ces renseignements dans l'ordre de nos cinq collections documentaires. »

Donc, si le questionnaire promis par M. Foucart, vient prochainement à jour, nous dirons à nos collaborateurs, spécialement désireux d'étudier le phénomène religieux :

« Nous vous signalons le questionnaire Foucart. C'est l'œuvre d'un historien éminent en matière religieuse. Si vous préférez répondre à ce questionnaire plutôt qu'au

questionnaire Halkin, nous n'y voyons aucun inconvénient. L'essentiel est que nous ayons le plus de renseignements exacts possibles. Nous nous chargerons de les classer dans nos collections. »

Cette attitude de tolérance n'est pas nouvelle. Déjà en 1905, en tête du questionnaire Halkin, la Société belge de sociologie avait tenu à exprimer ceci :

« En attendant la publication de ces questionnaires plus étendus et particuliers à telle ou telle coutume ou institution, voici une liste des questionnaires récents et *dont l'emploi est à recommander*;... (suit une liste de questionnaires français, anglais et allemands). » Pouvait-on être plus éclectique? N'était-ce pas dire, dès le début : « L'essentiel pour nous, c'est le renseignement exact et précis. Tout le reste est moyen. Parmi ces moyens, nous vous signalons notre *Questionnaire*; mais il en est d'autres. Prenez celui qui vous plaît le plus, si vous l'avez sous la main. Mais envoyez-nous vos documents, afin que nous les classions dans notre Répertoire général. »

Après ces explications détaillées, je crois bien que M. Foucart conviendra que la partie essentielle de sa critique ne porte guère contre le Répertoire général (et ses cinq classifications) du *Bureau international d'ethnographie*, ni même contre les *Monographies ethnographiques*.

Pour ces dernières, la méthode suivie dans la Monographie des *Ababua* par M. Halkin lui-même, lui donne pleine satisfaction; il en convient. Le système des renvois est fécond, en effet, et nous le généraliserons peu à peu.

Nous le généraliserons, c'est-à-dire que nous n'appliquerons pas seulement ce système au phénomène religieux, qui seul intéresse M. Foucart, mais aussi aux autres phénomènes sociaux. Pratiquée avec mesure, cette manière de procéder peut donner de bons résultats.

Mais il y a mieux, à notre avis. Que M. Foucart et ceux qui pensent comme lui — quelle que soit leur spécialité — veuillent bien étudier d'un peu près la fin du volume : LES NÈGRES D'AFRIQUE. Ils y trouveront une *table coordonnée des matières d'après notre classification sociologique*, s'appliquant aux dix premiers volumes de la *Collection des Monographies ethnographiques*. Cette coordination groupe les phénomènes sociaux dans l'ordre de leur généralité décroissante et de leur complexité croissante. Le phénomène religieux est placé en tête du quatrième phénomène social, le phénomène idéologique. Les numéros 128 à 145 correspondent à l'animisme (101), aux mânes (102), aux fétiches (103), aux totems (104), aux idoles (107), aux cultes des phénomènes physiques (108), au monothéisme ou polythéisme (113), aux dieux (120), à la mythologie et au folklore (118), aux *Manifestations religieuses sociales* (116), à la magie (106), aux rites et cultes (117), aux temples (121), à l'âme humaine (109), à la vie future (110), au sacerdoce (122), à l'éducation spéciale du prêtre, du féticheur, du sorcier (74), aux sociétés religieuses secrètes (119). Puis vient, dans le même chapitre du phénomène idéologique : la philosophie, la science, l'éducation ; et sous chacune de ces sous-divisions les numéros correspondants du questionnaire.

De plus, dans notre classification sociologique, les aspects religieux des divers phénomènes sociaux sont renseignés par des fiches de renvoi aux divisions appropriées du phénomène religieux.

Il en est de même, mutatis mutandis, pour chacun des phénomènes sociaux.

Nous étudions en ce moment la possibilité d'ajouter une semblable table coordonnée par groupement sociologique de matière, à chaque volume nouveau.

Ceci donnerait évidemment pleine satisfaction au désir de M. Foucart pour l'histoire des religions et aux autres spécialistes, à chacun pour sa partie.

2. La seconde critique importante que M. Foucart adresse au *Questionnaire* Halkin, c'est le manque de définition.

Précisons la pensée de l'éminent professeur :

« Il apparaît de plus en plus certain, écrit-il (p. 58), depuis l'essor récent de l'ethnologie, qu'un des grands obstacles auxquels se heurtent les enquêtes anthropologiques est l'emploi constant d'une terminologie qui suppose *a priori* chez les non-civilisés des « classements » analogues aux nôtres dès qu'il s'agit de ce que nous exprimons par les mots *force, personne, vie, nom* et même les mots *âme* et *esprit.* Il n'est pas jusqu'au système de Tylor qui n'emploie à tout instant cette manière de traduire inintelligible, par exemple en employant à tout instant le singulier *âme* pour étudier les civilisations radicalement incapables d'arriver à cette simplification. Quant aux enquêtes les plus récentes et les plus soucieuses de procéder d'après des méthodes scientifiques, la manière dont les plus complètes d'entre elles procèdent à cet examen (par exemple les *Monographies ethnographiques* ou les *Questionnaires* du gouvernement belge) montre qu'on n'y a encore *aucune idée de l'importance de ces définitions préliminaires ni de la façon de classer les éléments.* C'est en grande partie ce qui a donné naissance aux différents systèmes préanimistes, et un sérieux remaniement de l'animisme sur ce point le mettrait probablement à même de répondre victorieusement à la plupart des critiques dont l'œuvre de Tylor a été l'objet. Il en est notamment ainsi de la définition de la *force*, que l'on n'a

pas assez nettement vue être à la fois une chose aussi matérielle que le serait un corps, une partie de l'être vivant, et non pas une émanation de quelque chose ou de quelqu'un, mais une de ses âmes ou un de ses esprits, au même titre que l'une quelconque des facultés ou énergies de n'importe quelle partie du corps. »

Et dans l'*Introduction* du même volume, nous lisons ce passage qui complète excellement la pensée de M. Foucart :

« Une étude psychologique sur l'ensemble des raisons qui justifient les répugnances des indigènes à renseigner sur leurs croyances serait grandement désirable. On a signalé un peu partout, et les enquêteurs le remarquent de mieux en mieux, les motifs les plus évidents : impuissance à concevoir d'une façon synthétique les pratiques fondées sur la coutume; oubli des circonstances dans lesquelles, à une époque déterminée, tel usage a été emprunté à une race voisine, ou imposé par elle; absence de toute codification précise, sous forme écrite, d'un rituel ou d'un formulaire. A mesure que les résidents, munis de questionnaires ou au moins d'indications directrices, attachent plus d'importance aux idées des indigènes sur les forces qui gouvernent le monde sensible, sur les esprits, en un mot sur les éléments essentiels de la religion, ils savent établir avec une précision croissante les motifs de cette espèce. Mais deux autres causes non moins fortes ont été jusqu'ici trop peu indiquées dans les diverses publications qu'il m'a été donné d'étudier. L'une est le danger qu'il y a, dans l'esprit du non-civilisé à révéler des concepts, des formules, des rites et des « noms » qui sont l'héritage, lentement acquis, de tout ce que les ancêtres ont su accumuler de moyens de dominer et de conjurer les forces de ce

monde. Pour eux, ce serait, en la plupart des cas, faire abandon de tout ce qui maintient la structure de l'appareil social, familial, ou de tout ce qui constitue les ressources de l'individu ; ce serait livrer à l'étranger un moyen de domination absolu, par magie ou autrement. La seconde cause tient à des raisons d'ordre infiniment difficile à mettre en évidence et *c'est de ce côté surtout que la rédaction des " questionnaires „ pourrait réaliser les progrès les plus fructueux.* Il s'agit de la prétendue « incapacité à raisonner » que l'on voit délibéremment attribuer aux indigènes, et notamment à ceux du Continent noir. Elle a tendance à passer en axiôme, ou peu s'en faut, dans les travaux ethnologiques, et il semblerait, à première vue, que les assertions émanant d'indigènes instruits à l'européenne, et avouant la même impuissance à manier ou à rendre nos termes abstraits, sont un argument en faveur de cette explication, qui a au moins le mérite d'être commode.... Il y a là un malentendu de début, et je lui attribuerais volontiers les trois-quarts de ces soi-disant impossibilités à comprendre ou impossibilités de se faire comprendre, ou surtout de ces contradictions qui foisonnent par milliers, sur les faits les plus précis du domaine religieux, dans les résultats produits par les différents enquêteurs. Je n'en veux pour exemple que les contradictions formelles, absolues, qui résultent du groupement sous une rubrique commune, de tous les témoignages relevés par les *Monographies ethnographiques,* à propos de telle ou telle croyance ou explication de croyance. Le vice responsable de cet état de choses est beaucoup moins l'incapacité intellectuelle de l'indigène, et même moins son désir de ne pas répondre que le *désaccord absolu des langages que nous manions eux et nous.....* Entre nos mots et les idées, devenues quasi-instinctives par

hérédité, que recouvrent ces mots; entre nos façons de construire une définition ou un raisonnement et la mentalité indigène, il y a un abîme infranchissable pour celui-ci; et pour nous, à l'inverse, ses idées, ses façons de comprendre, d'interprêter le monde sensible, de raisonner, nous sont tout aussi impénétrables; pour un peu, nous pourrions dire, comme il le fait en parlant des nôtres, que ces idées nous font « mal à la tête ».... *Quelques pages d'avertissement dans les questionnaires sur l'importance du sujet rendraient le plus grand service. Elles devraient avoir comme complément un certain nombre de questions rédigées avec le plus grand soin, tendant à faire dire aux indigènes comment ils se représentent la force, les sensations internes, les émotions, la structure des êtres, leur nombre d' " âmes " et leurs caractéristiques, ce qui fait le nom d'un être, ou sa vie, etc.* La belle étude de Calonne sur les *Ababua* (vol. VII) constitue à cet égard un progrès qu'il convient de signaler. »

Ces longues citations m'ont paru nécessaire pour bien situer la critique de M. Foucart et en faire apprécier la portée.

La lacune qu'il signale dans les questionnaires en général et le *Questionnaire* Halkin en particulier n'est pas à nier, du moins dans la forme rêvée par M. Foucart.

Car, ne l'oublions pas, il y a dans le *Questionnaire*-Halkin un avertissement, en tête de la *vie religieuse;* nous l'avons cité au numéro précédent. Comme c'est le seul *Nota bene* de l'espèce qui figure dans le Questionnaire, il en résulte que le lecteur doit en être particulièrement frappé.

Mais M. Foucart souhaiterait davantage. A raison de la difficulté spéciale de la matière, je serais tout disposé à le lui concéder, si, à mes yeux, comme je crois l'avoir prouvé tout à l'heure, l'importance pratique du question-

naire lui-même n'avait beaucoup diminué. Ainsi que je l'ai démontré, le questionnaire n'est plus guère, pour le *Bureau intern. d'ethnographie* et pour la *Collection des Monographies ethnographiques* surtout, qu'une amorce, une invitation à entrer en conversation suivie ou en correspondance avec les techniciens de l'enquête ethnographique. Plus nous avançons, plus cette tendance s'accuse.

Et dès ces premiers entretiens ou dès les premières lettres échangées, l'attention des explorateurs ou des résidents qu'il s'agit de faire déposer, est attirée sur les questions difficiles des matières qu'ils paraissent aptes à traiter. Si d'aventure — ce qui est encore rare — il se découvre « un sujet » qui a fait de l'observation du phénomène religieux le but de son activité, ce n'est pas le contenu de « quelques pages d'avertissement du questionnaire » qu'on lui sert, mais un véritable cours. Sur les notions de *force*, d'*âme*, d'*esprit*, etc., le technicien jette le plus de sa science qu'il peut, adaptant son langage à la mentalité du « questionné ».

Cette expérience pratique m'a convaincu de la difficulté de trouver, pour chaque cas, dans un libellé de questions, la forme qui conviendrait à tous. Je ne dis pas que c'est impossible, et l'essai que M. Foucart nous annonce résoudra peut-être le problème.

Je répète que mon expérience personnelle — résultant de sept années d'efforts constants auprès de centaines d'explorateurs, dans des milliers d'entretiens — me porte à croire que quel que soit le libellé des questions qui seraient consacrées à ces matières si délicates, ce libellé risquera toujours de n'être compris que par un nombre très restreint de sujets d'élite, si restreint que ce n'est peut-être pas la peine d'apporter un changement

radical à nos questionnaires actuels. Les rapports directs entre techniciens et « questionnés » sont et resteront bien plus fructueux.

Notons encore, pour juger le problème dans son intégralité, qu'il conviendrait, d'après la logique de la proposition, d'étendre l'obligation des « définitions préliminaires » à chacun des sept phénomènes sociaux fondamentaux. Voyez-vous le *Questionnaire* s'allonger, s'allonger? Serait-il encore maniable?

Et puis, qui se risquera à produire ces « définitions », en toutes ces matières? Çes « définitions » une fois données, seront-elles acceptées par les « chers collègues » des Universités et Académies?

Je me souviens qu'après mon « université », faisant un grand voyage d'études pendant deux ans dans les divers pays d'Europe, une des questions que je posais à tous les grands économistes rencontrés était celle de la définition de la « valeur », la notion essentielle des sciences économiques. Le résultat de mon enquête démontra la vérité de l'adage : tot capita tot sensus. Quand j'en fus à la définition trente cinquième, je cessai mes démarches. Il m'en est resté, je l'avoue un certain scepticisme quant à la possibilité de faire accepter par d'autres savants une « définition » sur un sujet important, donnée par un collègue.

Mes amis de la Société Belge de Sociologie partageaient ce sentiment quand la question des « définitions préliminaires » au *Questionnaire* Halkin fut agitée en une séance plénière, où toutes les spécialités — en sciences sociales — étaient représentées. Chacun apportait une ou plusieurs anecdotes assez semblables à la mienne. Conclusion : on écarta les « définitions préliminaires ». On s'en tint aux faits observables.

La longue pratique, acquise au *Bureau international d'ethnographie* prouve que l'absence de ces « définitions préliminaires » n'a pas empêché l'œuvre d'avancer.

Pour tout dire, il faut ajouter une autre opinion complémentaire de la Société Belge de Sociologie : « Rien de tel que l'expérience, dit-elle, pour montrer peu à peu ce qu'il conviendra de préciser dans les « termes » des questions. Nous demandons à ceux de nos membres qui seront mêlés à l'enquête de nous faire part, en temps opportun, de leurs observations telles qu'elles se dégageront de la pratique. Il sera toujours temps d'aviser. »

Aujourd'hui un certain nombre de remarques ont pu être ainsi rassemblées. Des numéros du *Questionnaire* Halkin ont été améliorés ; des termes ont été changés ; des sous-questions ont été ajoutées. La lecture attentive des *Monographies* permet de constater les changements. Deux exemples : la question 2 a pris des proportions considérables ; ses cadres sont actuellement fixés, autant qu'ils peuvent l'être ; — le n° 186 aussi s'est élargi ; il croîtra encore ; les rapports entre la société étudiée et les autres se multiplient à mesure que l'Afrique se civilise et la Sociologie descriptive est hautement intéressée à l'étude aussi approfondie que possible des problèmes ainsi soulevés.

En matière religieuse proprement dite, il suffit de parcourir les Monographies récentes (IX, X et XI) pour se convaincre des changements apportés au *Questionnaire* par les techniciens-interrogateurs. Ces résultats eux-mêmes ne donnent qu'une faible idée des sous-questions posées et commentées. C'est, pour les spécialistes attachés au *Bureau intern. d'ethnographie,* la réalisation pratique du questionnaire approfondi dont nous traitions dans le numéro précédent. Et ce questionnaire approfondi en

des termes aussi peu « savants », aussi peu « techniques » que possible, se perfectionne par l'usage. Dans l'interrogatoire du P. Colle, il prit des proportions considérables. Il se développe en ce moment pour la préparation de la *Monographie* des Fangs, qui sera très importante au point de vue du phénomène religieux.

Dans ce questionnaire pratique approfondi, notamment au point de vue religieux, les notions signalées par M. Foucart se trouvent comprises. Concevrait-on qu'il en fut autrement? Le n° 109, consacré à l'âme humaine, par exemple, nous entraine logiquement et invinciblement à la recherche de ce que la peuplade entend par *âme, force, esprit, vie, personne,* le *nombre d'âmes* et *leurs caractéristiques*, l'*ombre,* le *double*, le *cœur*, etc., etc. Dans ces expéditions psychologiques, le butin n'est pas encore abondant, qui s'en étonnera? Est-il si facile de savoir ce qui, à tous ces points de vue « se passe dans la tête » des membres de nos classes inférieures européennes? Les recherches folkloriques de chez nous ont-elles dépassé la limite d'un début modeste? Qu'on veuille donc bien nous accorder quelque délai pour le nègre d'Afrique! Tout ce qu'on peut demander à l'heure qu'il est — sur ces questions si complexes et si difficiles — c'est que les enquêteurs s'en occupent.

M. Foucart veut bien convenir que le volume septième, consacré aux *Ababua*, constitue à cet égard un progrès. « Le travail de M. de Calonne, dit-il, doit être signalé parmi les meilleures contributions récentes à l'ethnologie africaine. On peut le regarder comme un de ceux où les nouvelles questions ont été le plus sérieusement examinées, et où les relations existant entre des phénomènes en apparence indépendants ont été le plus clairement

rattachés les uns aux autres par l'étude de la mentalité indigène. »

D'autres volumes suivront, à mesure des possibilités.

Au surplus, ainsi qu'il a été rappelé en détail au paragraphe précédent, le *Bureau intern. d'ethnographie* et la *Collection de Monographies ethnographiques* seront heureux de recommander à leurs collaborateurs le questionnaire annoncé par M. Foucart et rédigé conformément aux remarques critiques dont nous nous sommes occupés.

III

Nous en arrivons à la méthode comparative que M. Foucart préconise pour l'étude de l'histoire des religions.

Il part de ce principe que les phénomènes religieux sont des manifestations de l'activité humaine. A ce titre ils sont susceptibles d'être étudiés scientifiquement.

Le premier point est d'observer les faits, « en sachant les isoler des circonstances multiples au milieu desquelles ils se produisent, et de les décrire fidèlement sans les plier à aucun système préconçu. »

L'analyse distinguera ensuite « la part qui revient aux deux facteurs qui ont concouru à la genèse et au développement du fait religieux » : le facteur psychologique — l'homme lui-même, ses sensations, ses instincts, ses besoins, son imagination, son raisonnement, ses manières de sentir et d'interprêter la nature qui l'enveloppe —, et le milieu ambiant dans lequel l'homme est plongé : les « aspects des astres qu'il voit, puis observe ; la configuration géographique du pays où il se meut, avec tout ce qu'elle produit » ; plus tard « les formes de la vie écono-

mique, sociale et enfin politique qui résultent de ces causes naturelles. »

De là, selon les temps et les lieux, « des variétés infinies dans les formes que les religions ont revêtues, mais sous ces apparences changeantes, se cache une série de manifestations de l'esprit humain qui sont identiques, obéissent à des lois constantes et tendent vers la même direction. »

Le travail consistera donc alors à apprécier exactement la part qui revient à chacun des deux éléments constituants.

Pour y réussir, « *la comparaison est l'instrument nécessaire qui remplacera ici l'expérimentation* ».

Et voici l'application : « Après que dans une religion *convenablement choisie,* on aura étudié, aussi précisément et aussi complètement que possible, soit un rite important, soit une croyance, soit encore une série bien nette de modifications dans les pratiques du culte ou dans le fond d'une idée religieuse, *on devra comparer* à ces faits, sûrement démontrés et établis, *ceux qui y correspondent dans d'autres religions.* Quand on aura trouvé que les caractères générateurs du rite ou de la croyance sont les mêmes, et quand on rencontrera, à plusieurs reprises, *la même évolution se produisant*, je ne dis pas sous une forme identique, mais *dans le même ordre* et sous l'action de *causes analogues* il y aura bien chance qu'on ait réussi à dégager une des *règles constantes du développement religieux.* »

Quelle sera la religion qui sera « le prototype auquel on pourra comparer les autres » ?

M. Foucart répond sans hésiter : la religion égyptienne.

Pourquoi?

Parce que « la religion égyptienne est un fait unique dans l'histoire de l'humanité ». D'abord, on ne connaît pas une autre religion qui offre à l'étude une pareille durée : depuis les débuts de la période néolitique africaine jusqu'au IVe siècle de l'ère chrétienne; entre ces deux dates extrêmes, il n'y a guère d'interruption, tant les textes et les monuments se suivent, période par période. Ensuite, pendant cette longue suite de siècles, « l'évolution normale des idées religieuses s'est accomplie sans interruption, sans réforme, sans introduction de croyances étrangères ». En revanche, l'influence religieuse de l'Egypte a rayonné bien au-delà de ses frontières. — Enfin, l'abondance de documents de premier ordre est unique au monde et s'accroît tous les jours.

Comprenons bien l'auteur : « Jamais, dit-il, je n'ai présenté l'Egypte comme un type auquel on devait ramener les autres religions, mais comme *un point de départ;* en second lieu, la méthode comparative, ainsi entendue, tient compte des différences autant que des ressemblances. »

La suite du livre de M. Foucart contient la série des *exemples,* choisis par lui, dans les religions égyptiennes pour faire comprendre la portée de sa méthode comparative. « Il a paru préférable, dit-il, puisqu'il ne s'agissait ici que d'exemples, d'en prendre qui se comprenaient de premier abord, et qui avaient leurs applications pratiques immédiates dans l'étude des religions des peuples dits « civilisés ». Quelle que soit donc la valeur de ces exemples, leur choix et leur nombre, la méthode comparative n'en dépend pas. Elle vaut par elle-même et c'est d'elle que nous allons nous occuper, comme M. Foucart le demande.

L'introduction de la seconde édition, qui répond longue-

ment aux critiques adressées à la méthode, contient cette pensée : « Le présent livre, comme le premier, ne peut être qu'un essai. J'ai l'espoir qu'en continuant dans le même esprit, mes recherches à travers les religions de l'Egypte, je serai à même de présenter plus tard de nouveaux exemples de tout ce qu'une telle civilisation peut fournir à l'histoire comparée des religions.

Pour le plan général d'exécution, M. Foucart émet la proposition que voici : Si l'Egypte est choisie comme point de départ, la Chaldée pourrait fournir un premier terme de comparaison ; de là, il paraît qu'il serait bon de passer aux religions de l'Asie-Mineure et des civilisations égéennes ou méditerranéennes, de manière à grouper peu à peu l'Ancien Orient, puis aux religions du monde « classique ». Les religions de l'Inde mèneraient aux grandes civilisations de l'Extrême-Orient ; puis ce pourrait être le tour des religions des deux Amériques (Toltèques, Aztèques, Mayas, Péruviens, etc.). Quant aux peuples dits « barbares » ou « non-civilisés », ils ne viendraient pas plus en dernière ligne qu'en première place. « Leur rôle apparaît différent, et il ne convient pas de créer une section aussi artificielle avec ces centaines de nations ou débris de nations de tous les points du globe. »

M. Foucart ajoute, du reste, que l'ordre qu'il propose ainsi n'a rien d'impératif à ses yeux. Il admet les amendements. L'essentiel est qu'il y ait un ordre. Celui qu'il présente est une base de discussion.

Que penser de cette méthode comparative appliquée à l'histoire des religions?

1° En tant qu'effort de coopération scientifique, la proposition de M. Foucart doit recueillir l'approbation et

l'appui de tous ceux qui pensent que le progrès des sciences sociales a bien plus de chances de se réaliser de ce côté que du côté du travail isolé. Si quelques historiens en sciences religieuses pouvaient s'entendre sur la base proposée par le distingué professeur de Marseille, il est probable, sinon certain, que leur travail coordonné mènerait loin sur la route des lois du développement religieux. A ce premier point de vue, la proposition de M. Foucart mérite d'être prise en considération très bienveillante.

2° Le fil conducteur qu'il propose doit aussi, à notre avis, être pris en sérieuse considération. Dans l'état actuel de nos connaissances je ne pense pas qu'on puisse offrir un point de départ meilleur que l'Egypte : celle-ci paraît bien l'instrument le plus convenable, de ceux qui sont « pratiquement à notre disposition ». A ceux qui seraient tentés de proposer une grande Religion révélée *vivante*, on peut répondre par ces deux considérations qui paraissent décisives :

D'abord, les passions s'exciteront trop vives autour de la religion choisie, quelle qu'elle soit ; les « fidèles » seront tentés de crier peut-être au sacrilège, les « incroyants » auront de la peine à être toujours justes dans leurs critiques ou leurs analyses ; l'une et l'autre catégorie risquent fort, dans bien des cas, de ne pas garder la mesure et l'impartialité qui convient en ces matières strictement scientifiques. Il vaut mieux quitter ce domaine de l'actualité brûlante, s'il y a moyen.

La seconde considération précisément montre non seulement qu'il y a moyen, mais qu'intrinsèquement c'est préférable. M. Foucart l'établit à suffisance. Voici un de ses arguments : « Les religions *mortes* peuvent seules donner l'histoire d'une évolution complète ; seules

elles peuvent montrer tout ce qu'est capable de produire une donnée initiale, puisqu'elles seules ont accompli entièrement leurs destinées. Il faut entendre qu'il s'agit de religions mortes de vieillesse — comme ce fut le cas pour celle de l'Egypte — ayant achevé comme d'elles-mêmes leur existence, et non point de celles que des causes historiques ont brusquement mises à mort. »

On a reproché à M. Foucart, spécialiste en égyptologie, d'être un peu « orfèvre » dans sa proposition.

Le reproche n'a pas de valeur. Si « l'orfèvre » présente le vrai joyau, qu'importe son métier! J'ajouterais volontiers : n'est-ce pas une garantie de la qualité de la marchandise qu'il offre ?

En tous cas, nous voici en face d'une proposition ferme et motivée. Les contradicteurs devraient trouver mieux; Jusqu'ici ils n'ont rien présenté de meilleur. Jusqu'à nouvel ordre donc, il ne paraît pas y avoir d'objection sérieuse à la proposition de prendre l'Egypte comme point de départ.

3. Je m'y rallie d'autant plus volontiers, au moins jusqu'à ce qu'on ait trouvé mieux, que du point de vue de mes études sur les peuplades nègres d'Afrique, les religions égyptiennes offrent plus de ressources que les religions de n'importe quelle autre civilisation. Il suffit de consulter une carte de l'Afrique et de se souvenir d'un peu d'histoire pour acquérir la conviction qu'entre les peuples qui dominèrent dans la Vallée du Nil et les autres peuplades du Centre, de l'Ouest et du Sud du continent africain, il y eut de tout temps de perpétuels échanges économiques et idéologiques. Il est indéniable que bien des institutions religieuses, dont nous recueillons avec soin les vestiges dans nos *Monographies ethnographiques africaines,* sont expliquées par des institutions

similaires qu'ont révélées les fouilles de la terre des Pharaons. La comparaison systématique entre les unes et les autres s'impose. Et bien des clartés surgiront du simple fait de leur rapprochement : ressemblances ou différences, peu importe; les unes sont aussi intéressantes que les autres.

Donc, du point de vue de notre spécialité africaine, le choix de l'Egypte-point de départ ne saurait qu'être approuvé. Et volontiers nous collaborerons à la réalisation du plan.

4. Entendons-nous bien. Je ne parle de la proposition de M. Foucart qu'en tant que *directrice de recherches.* Je n'entends exclure, par le fait de mon adhésion à cette méthode, aucune autre méthode susceptible elle aussi de donner des résultats féconds (1).

Ceci dit, je ne vois pas pourquoi l'ethnographie, basée sur les documents, devrait se croire déclassée « ou disqualifiée » parce qu'elle donnerait son adhésion à la

---

(1) Par exemple la méthode-questionnaire que M. le Dr Rappaport (Autriche) a soumis à la dernière réunion de l'*Internationale Vereinigung für vergl. Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre* :

1. En sus des acquisitions scientifiques et des règles de droit, on remarque chez tous les peuples d'autres éléments qui sont des plus importants pour la constitution de l'économie nationale et des formes juridiques qu'elle revêt. La religion est comprise au nombre de ces éléments. Avez-vous noté également son influence chez les peuples ou les peuplades que vous connaissez?

2. L'action de l'élément religieux est-elle directe et inconsciente, ou y a-t-il des traditions ou des recueils écrits qui forment des livres sacrés et exercent comme tels l'influence dont il est question ? Citez ces livres et recueils ?

3. Le peuple considère-t-il les règles contenues dans ces recueils comme des règles de droit, les assimile-t-il aux règles de droit proprement dit, de sorte que la force de ce dernier est parfois énervée par le droit religieux ?

4. Le droit religieux des populations que vous connaissez constitue-t-il un facteur vivant de l'économie nationale en règlementant par exemple, la durée du travail, l'emploi de certains matériaux ou en favorisant la productivité de la masse?

5. Dans la vie religieuse, la règle de droit recouvre-t-elle la science comme le fait le droit dans notre vie moderne vis-à-vis de l'économie politique? La règle du droit religieux détermine-t-elle les attitudes pratiques de la vie religieuse, et ces

méthode comparative de M. Foucart, avec l'Egypte comme point de départ.

Sans doute les enquêtes ethnographiques de ces dernières années ont fourni un fondement solide à la science ethnographique, auparavant soumise à tous les courants des grands systèmes « romantiques ». Pour certaines races de non-civilisés, les matériaux innombrables sont presque complètement classés et à pied d'œuvre. Il en est ainsi notamment pour les nègres africains. Dans cet ensemble imposant il est *très vraisemblable* qu'il y a des « survivances directes et non-altérées de ce qu'a été la forme « primitive » générale du phénomène religieux » et des autres phénomènes sociaux. Mais qui peut prétendre — et c'est ce que demande à cet endroit-ci M. Foucart — qu'il ait trouvé un moyen *certain*, capable de classer et de sérier les faits, une *preuve décisive sur les dates relatives d'apparition* de ces phénomènes ?

---

attitudes sont-elles à leur tour exprimées sous une forme religieuse, de façon que l'économie religieuse et le droit religieux se complètent mutuellement.

6. Chez les populations influencées par les règles religieuses, le droit religieux constitue-t-il à côté du droit et de l'économie nationale un troisième facteur, dont l'étude est indispensable pour la compréhension de l'organisation sociale ?

7. Y a-t-il des institutions religieuses ou des spécialistes que leur profession ou leur qualité met à même de connaître parfaitement ces règles et qui pourraient fournir une documentation sur les points précités ? Prière de les citer de façon précise.

8. Si pour certaines populations, il n'est pas possible de trouver des représentants des idées religieuses qui y ont cours, à quelles institutions scientifiques ou à quels professeurs pourrait-on s'adresser? Prière de citer les institutions et les spécialistes que l'on connaît.

9. De quelle façon pourrait-on procéder par voie internationale, pour arriver à connaître et réunir le droit religieux de tous les pleuples ? Croyez-vous que ce droit *pourrait être reconstitué sur le modèle du droit romain, de sorte que toute l'enquête évoluerait autour d'un schéma unique ?*

10. Les matériaux réunis pourraient être publiés successivement dans les travaux de l'*Internationale Vereenigang*, mais cela suffirait-il ou faudrait-il créer un recueil spécial ? La matière excite-t-elle actuellement assez d'intérêt pour qu'un pareil recueil puisse vivre ? Le cas échéant en quelle langue devrait-il être publié ?

Je sais bien que M. Foucard va plus loin et ajoute : « Vous ne pourrez *jamais* démontrer que tel élément est primitif et tel autre ne l'est pas. Et rien de l'appareil scientifique de l'ethnologie ne pourra jamais remplacer ce que *seules* les sciences historiques possèdent : des textes et des monuments à l'aide desquels, soit par l'examen direct, soit par l'exégèse, on établit une chronologie ». Sur cette affirmation, je fais mes réserves. J'ai pour principe de ne jamais engager l'avenir, tant ma foi dans la science est grande.

Mais je pars de l'*état actuel* de nos connaissances en matière de science ethnographique, pour convenir que celle-ci n'a rien à perdre et peut-être beaucoup à gagner, à prêter son effort à l'œuvre méthodique que propose M. Foucart.

« Rien ne peut remplacer, dit M. Foucart, la certitude chronologique. » Assurément la *certitude* chronologique est de capitale importance. Mais la question serait de savoir : *a*) si cette *certitude* nous est fournie par l'histoire égyptienne des époques primitives : ce qui est encore bien discuté; et *b*) si aucun *procédé* « d'ordre sociologique » ne pourra jamais parvenir à donner une certitude chronologique de qualité approximativement égale à celle que fournit l'histoire de la primitive Egypte : question à laquelle, pour ma part, je suis bien près de répondre par l'affirmative; le procédé géologique des couches inspira déjà bien des initiatives fécondes à la sociologie moderne.

Je ne saurais m'associer, pour ma part, aux critiques générales que M. Foucart adresse à la sociologie. Autant je comprends ses attaques contre« certaine école sociologique », qui n'a pas hésité à bâtir tout un système des origines religieuses sur quelques observations de

valeur discutable, recueillies en Australie et ailleurs, autant je trouve peu justifiés ses « coups de boutoir » contre la science sociologique elle-même.

Je suis persuadé, du reste, qu'il a voulu, sur ce terrain, prendre une attitude semblable à celle qu'il a manifestement adoptée vis-à-vis de l'ethnographie. Il s'en prend à « certaine école ethnographique »; il n'aura entendu s'en prendre qu'à « certaine école sociologique ».

Tout cela n'empêche du reste, qu'à mon avis, les ethnographes qui s'occupent du phénomène religieux aient intérêt à donner leur assentiment et leur concours à la méthode comparative de M. Foucart.

5. Je vais plus loin. Il serait utile d'étendre aux autres phénomènes sociaux la méthode comparative que M. Foucart ne propose que pour les phénomènes religieux.

Pourquoi ?

Pour les mêmes motifs exactement.

Il en serait donc ainsi pour l'économique, la génétique, l'esthétique, l'idéologie (en dehors des phénomènes religieux), les mœurs, le droit et la politique.

6. Le projet d'extension du projet Foucart aurait toutes sortes d'avantages pour chacune des sciences sociales particulières ; on ne le contestera pas.

Mais il aurait cette utilité spéciale de situer le phénomène religieux dans le milieu social et géographique, dont il est un aspect essentiel.

S'il est une vérité que la sociologie a fait éclater aux yeux de tous, c'est l'interdépendance des divers phénomènes sociaux. La théorie du consensus fut une réaction légitime contre la spécialisation exagérée. C'est contre l'*homo economicus, l'homo juridicus, l'homo politicus,*

...l'homo religiosus, etc., que réagit la sociologie. Aujourd'hui, elle a partie gagnée dans les esprits.

Au moment d'orienter les historiens des religions ou une partie d'entre eux dans une voie nouvelle, n'est-il pas utile de les armer de toutes pièces ?

M. Foucart ne contredira pas. Nous avons rappelé au début de ce paragraphe, l'importance extrême qu'il attache à l'influence du milieu physique et du milieu social sur les formes religieuses. Il veut, comme nous, que ceux qui travaillent à sa méthode comparative aient *le sens* sociologique.

Or, pour user du « sens sociologique » avec discernement en matière religieuse, il faut nécessairement avoir à sa disposition un tableau aussi parfait que possible de la civilisation entière.

C'est à ce besoin que correspondent les *Monographies ethnographiques africaines*. Tous les phénomènes sociaux y ont à peu près la place qui leur revient. Supposez des « monographies parfaites », comme elles devraient l'être toutes, — comme elles le deviendront avec le temps et la persévérance; l'histoire des religions y trouvera tous les renseignements nécessaires pour apprécier la répercussion du phénomène religieux sur les autres phénomènes et vice-versa.

Ce que nous avons — ce que nous aurons de plus en plus, vraisemblablement — pour les peuplades de non-civilisés, ne serait-il pas désirable que nous l'ayons pour les autres civilisations? Pour l'Egypte surtout, qui servira de point de départ ?

Il y a cinq ou six ans, je fis des démarches auprès d'un égyptologue de grand mérite pour qu'il songeât à la possibilité de me donner plusieurs Monographies sur la civilisation égyptienne. Chacune de ces monographies

s'appliquerait à une des époques capitales de l'histoire de l'Egypte. Le plan de ces monographies devait, autant que possible, se rapprocher de celui de la *Collection des Monographies africaines.* J'ajoutai ceci : « Faites, du reste, le travail sous la forme qui vous plaît. L'essentiel est que nous ayons autant que possible réponse à chacune des questions de notre *Questionnaire,* de façon à aboutir à une œuvre comparable. Ces réponses doivent être fournies objectivement, c'est-à-dire par les monuments et les textes de chaque époque. L'interprétation de ces monuments par les divers savants nous sera utile aussi, mais nous mettrons leur témoignage en petit texte. »

Mon interlocuteur réfléchit longtemps. Finalement il me dit : « Votre idée pourra être réalisée dans quelques années, tant est grande la quantité de documents trouvés et que patiemment maintenant la science déchiffre. Attendons un peu. »

Les temps sont-ils venus ?

M. Foucart pourra nous fixer là-dessus mieux que personne. Et s'il trouvait l'amendement à son projet convenable, nous pourrions passer à la discussion des moyens de le réaliser.

J'estime, pour ma part, que l'Egypte-point de départ gagnerait singulièrement en force convaincante, si elle pouvait se présenter aux non-spécialistes en égyptologie sous cet aspect moins rébarbatif et plus accessible.

Ce n'est, du reste, qu'un des modes de réalisation possible de l'extension du système de M. Foucart aux aux autres phénomènes sociaux. Si celui-ci offrait trop d'inconvénients, on en présenterait d'autres. Il y a plusieurs formules de « Monographies » sur base *horizontale,* et il y en a d'autres sur base *verticale.* Après discussion,

nous nous rallierons à la meilleure. Celle qui fut présentée, est un exemple, tout simplement.

7. M. Foucart atteste la vérité de ces paroles impressionnantes :

« Finalement nous sommes en mesure de dire : voilà ce que pensaient les hommes d'Egypte il y a huit ou dix mille ans, les hommes néolithiques de la vallée du Nil et ce qu'il est advenu de leur pensée par la suite des siècles. C'est peut-être une faible antiquité pour ceux que préoccupent les croyances de l'homme d'il y a quatre-vingt ou cent mille ans. Elle a quelque valeur. Si on n'atteint pas l'origine — et je n'ai jamais prétendu pouvoir l'atteindre plus que les autres, encore qu'il semble qu'on m'en ait fait le reproche — on voudra bien au moins reconnaître qu'on s'en est au moins tant soit peu rapproché, et que nulle part on n'est remonté aussi haut, ni avec ce luxe de détails, ni avec une semblable possibilité de souder aussi solidement la préhistoire à l'histoire par une série continue. »

Ces vues précises de l'auteur de la *Méthode comparative* marquent fort bien la limite de la coopération qu'il demande à l'ethnographie.

Toutes les institutions religieuses de n'importe quelle civilisation au sens large, pourraient être étudiées en fonction de la longue ligne du développement des religions égyptiennes. On constaterait les ressemblances et les différences. On rechercherait si des explications de ces ressemblances et de ces différences se trouvent dans les milieux physiques et civilisateurs correspondants. Et les conclusions en résulteraient.

Cette méthode de travail n'empêche aucune autre méthode. Elle demande sa place au soleil. Pourquoi

n'aurait-elle pas le droit de vivre ? C'est aux fruits des diverses méthodes qu'on reconnaîtra la meilleure.

Quant à la partie des origines qui s'étend au-delà des huit à dix mille ans de l'histoire égyptienne, il est clair que la méthode-Foucart ne l'atteint pas et ne s'y applique pas.

Ces périodes probablement immenses de la préhistoire paraissent, jusqu'à plus ample informé, le terrain propre de l'ethnographie, de l'archéologie ancienne et de la sociologie.

Cyr. Van Overbergh.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques

101. — *Animisme.*

Le Père Vandermeiren écrit :

Na *Kabwezya Mpungu*, het opperwezen, *Mwine byandi,* « de eigenaar van het zijne », zooals de Baluba zeggen, komen immers andere levende, maar onzichtbare schepselen, namelijk de *Vilye* en de *Mikisi*. Laten wij hier dus eenige woorden zeggen over deze twee soorten van wezens :

I. DE VILYE. — De *Vilye balonde ku nyuma* (letterlijk : de *nakomende geesten*, omdat zij door *Kabwezya Mpungu* geschapen zijn en hem diensvolgens nakomen) worden in twee groepen gerangschikt, te weten :

1° De Babisimba of Vilye der Bahemba, uit het Oosten *(Bahemba* is de naam van een volkstam, aanverwand met de *Watabwa;* zij wonen ten Oosten van Uruwa, het land der Baluba. De taal der Bahemba heet Kihemba; hun land noemt men Buhemba dit woord beteekent : Oosten). Zooals men ziet, vereeren de Baluba eene soort geesten die aan hun volkstam en hunne landstreek oorspronkelijk niet eigen waren. De oorzaak en den uitleg van dit feit moet men zoeken in de veelvuldige betrekkingen tusschen de Baluba en de Bahemba en in eene gedeeltelijke ineensmelting dezer beide volkstammen.)

2° De Babitenta of eigenlijke Balubasche Vilye uit den Westen.

1° De Babisimba.

Welke die geesten zijn. — Te midden der menigvuldige toppen van de *Mugila*-bergketen, nabij het dorp *Mpenge,* op 7°5 zuiderlengte en 28°7 oosterbreedte, rijst er een groote heuvel op, drûk door de Baluba bezocht. De natuur heeft dien heuvel met bersten en uitsnijdingen wonderbaar uitgeknaagd en er een weg in gebaand, diep, heel diep! Rondom dien heuvel groeien lange en dikstammige bam-

boesrieten die, bij 't wiegelen hunner neerhangende koppen, koelte in dit eenzaam oord behouden.

Daar binnen dien heuvel, waar de weg ook leiden moge, woont *Kibuwa*, de eerste vilye door *Kabwezya-Mpungu* geschapen. Zijne eerste vrouw heet Kisimba-Kalumba. Zij schijnt aan het hoofd te staan van al de andere geesten der Bahemba, niet als eenige moeder, waaruit al de andere zijn geboren, maar wel omdat zij, de eerste onder al de andere geesten, zich van menschen heeft meester gemaakt en ze bezeten heeft. Na haar komen *Kajiba*, *Kikungwe*, *Tatansi*, *Kahanda*, *Mbugu-Manga*, *Kibwelelwe*, *Kamona*, *Lubwiji* en anderen.

3° De andere groepen geesten, *Babitenta* geheten, wonen omtrent het Kisale-meer. Hun naam komt voort van de landstreek waar zij verkeeren en die, naakt en zonder eenig boomgewas, daarom den naam van *bitenta* draagt.

Kongolo. — De eerste, de stamvader dier geesten, is Kongolo of *Mwamba*. Deze leefde in vroeger tijden als mensch, geboren uit *Seya*, en was een grootmachtig vorst. Nauwelijks was hij dood of hij maakte zich van menschen meester, bezat ze, sloeg ze met den dood of met ziekten. Hij schijnt trotsch over zijne grootheid, want wee hem, die Kongolo niet fatsoenlijk vereert : de vermetele moet het met den dood betalen.

Over de uitgestrekte plekke gronds waar Kongolo vereerd wordt, staan verspreid een soort van spitszuilen, *mikela* bij naam, door de witte mieren teweeg gebracht. Op sommige oogenblikken — vertellen de ouden, die het met eigen oogen gezien hebben — spuwen die Mikela zwarten rook. Alleman make zich dan weg! Want die rook slaat schielijk dood, juist gelijk de bliksem.

Het gebeurt dat Kongolo rondreist, maar zelden, heel zelden. Deze die het mij vertelde heeft het maar tweemaal weten gebeuren. Men ziet alsdan in de verte eene groote, zwarte, dikke rookwolk die reist en drijft en verdelgt al wat zij tegenkomt. Ge verstaat gemakkelijk de vrees die zulke wolk inboezemt. Nauwelijks heeft men ze in het zicht of potten, pannen, ringen, al wat klinkt en weerklinkt, komen voor den dag. Men roept, men schreeuwt, men bulkt, men smeekt opdat die gevaarlijke wolk verder weg zoude optrekken. De regenboog, de schoongekleurde regenboog is niemand anders dan Kongolo, de booze geest. Op dien oogenblik nochtans is hij niet gevaar-

D, **101** (*suite.*)

lijk; immers de regenboog is de rook, boven beschreven, die opwaarts in de lucht klimt en niemand eenig kwaad berokkent.

Nkulu. — Onder de andere Batitenta wordt Nkulu genoemd. Nkulu is eigenlijk de *Kalala* (plaatsvervanger) van Kibawa, de groote geest der Babisimba; maar, daar zijne moeder, *Kyala* bij naam en *Kibaswa*'s vrouw, oorspronkelijk eene Mluba is, is hij weder naar de streek der Baluba gegaan, te samen met *Jumba* en *Kabwe*, zijne jongere broeders. Nauwelijks was Nkulu bij de Batitenta aangekomen, of Kongolo gaf hem grond, waarin een *Kiziba* of klein meer ligt. 'T is daar in dien *Kiziba* dat men nu nog Kkulu te rade gaat. Het water van 't klein meer waar Nkulu woont, blijft altijd ziedend. Het zijn de potten van den grooten vilye, zoo meenen de Baluba, die, vol met water, op een altijd brandend vuur staan.

Ngoy ya lutende en andere Babitenta. — Bij Ngoy ya lutende, een andere bitenta-geest, is er ook zoo een meer met ziedend water.

Hier nog eenige namen dier Baoitenta : *Ngoy Nununu*, *Ilanga Mpinzi*, *Banze*, *Mavwavw*, *Kisula*, *Mumba*, *Monka*, *Banza*, *Mizibu*, *Nsimba*, *Koji*, *Kumwimba*, *Kahole*, allen mannen; de volgende : *Masanga*, *Mande*, *Kakozi ka mwenze*, *Kabila* zijn allen geesten van het vrouwelijk geslacht.

Ngoy Mwilambwe of « watergeest »...

En somme, il y a trois ou même quatre sortes d'esprits :

1. D'abord, au sommet, Vilye mukulu, le tout grand esprit, Kabezya Mpungu, Dieu. (Voir n° 120.)

2. Puis, les grands esprits, vilye, créés par Kabezya Mpungu, et qui se divisent en deux catégories : les babisimba, esprits de l'Est, « qui fument le tabac », comme disent les noirs, et les batitenta, esprits de l'Ouest, « qui ne fument pas le tabac ». (Voir n° 120.)

Il semble que plusieurs d'entre eux ont été hommes, avant de devenir esprits, vilye; ce serait donc des « mihasi » spiritualisés.

3. Les esprits des hommes morts, les mânes des ancêtres (muhasi, pl. mihasi). Parmi ceux-ci est une catégorie d'âmes de nature perverse, qui ne veulent que le mal, ils s'appellent kizwa, (pluriel bizwa). (Voir n° 101.)

4. Les esprits des hommes vivants, qui, dans certaines conditions, peuvent se séparer du corps (ce sont les banfwiti ou bandozi) (1).

Ces quatre sortes d'esprits se manifestent soit de la même manière, soit de manières différentes selon les cas. Exception est faite pour Dieu, qui trône trop haut pour intervenir, habituellement, dans les affaires humaines.

Les grands esprits de la seconde catégorie sont les génies des rivières et des lacs, des montagnes et des pierres, des arbres et des animaux, phénomènes naturels, comme l'arc-en-ciel, la lune, etc.; il arrive aussi qu'ils choisissent certains hommes comme lieu de résidence.

On sait déjà que les maladies, telles qu'elles sont conçues par nos Baluba, sont causées par la présence d'un esprit courroucé dans l'homme. Toute la thérapeutique est fondée sur les moyens de mettre en fuite ces esprits néfastes. Or, ceux-ci peuvent être ou les grands esprits de la deuxième espèce (vilye), ou les esprits des morts (mihasi) (voir n° 95), ou même les esprits des vivants (bamfwiti).

Assurément, les Baluba croient pouvoir entrer en relation avec tous ces esprits.

(1) Ndozi, plur. bandozi, est un substantif formé du verbe kuloa qui signifie : ensorceler, lancer des maléfices, se livrer à la magie noire.

D, **101** (*suite.*)

Le plus souvent, ils s'adressent aux sorciers qui jouissent, d'après eux, de privilèges spéciaux (ainsi qu'il est expliqué aux numéros 95, 102, 103, 106, 117, 119 et 122).

Quelques mots sur la quatrième catégorie d'esprits. Il s'agit des *bamfwiti* ou *ndozi*. Au dire de nos Baluba, une foule de ces êtres invisibles s'en vont, quand bon leur semble, folâtrer dans l'atmosphère ténébreuse des nuits. Personne ne les voit, s'il n'a à sa disposition des ingrédients spéciaux qui lui donnent la faculté d'entrer, sans danger, en relation avec les êtres invisibles ; tout au plus, ces ndozi se laissent-ils, de temps à autre, entrevoir sous forme d'étoiles filantes ou de lumières phosphorescentes.

Les humains on peur des *bamfwiti*, parce que ceux-ci ne semblent avoir d'autre but que de nuire aux vivants. Tandis que les autres génies sont bons ou méchants, suivant les circonstances, ceux-ci sont toujours méchants ; ils jettent l'épouvante et sèment la mort dans les villages.

Ce que sont ces *ndozi ?* Des âmes désincarnées par le fait d'artifices magiques. La recette ? Un noir se rend chez un sorcier, un sorcier de qualité s'entend, et lui demande l'amulette magique qui donnera le pouvoir de se rendre invisible et de quitter momentanément son corps pour opérer au loin, d'après son vouloir, une nuisance quelconque. Moyennant finances, le sorcier donne l'amulette. A partir de ce moment, l'acquéreur peut

opérer en ndozi quand bon lui semble, à l'état de veille comme pendant son sommeil, sciemment, et même quelquefois d'une manière inconsciente.

Il arrive que des individus agissent en ndozi sans le savoir; cela se passe pendant le sommeil. De la meilleure foi du monde, ces gens-là, dénoncés par le sorcier comme des ndozi malfaisants, passibles des peines qu'inflige la coutume, répliquent à leurs accusateurs : « Vous le dites, mais je n'en sais rien; ce n'est pas ma faute; c'est pendant mon sommeil ». Cela n'empêche que le patient se soumet au poison d'épreuve : s'il meurt, il était possédé; sinon, c'est le sorcier qui a menti.

Assurément les sorciers eux-mêmes peuvent opérer ainsi; nemo dat quod non habet. Aux yeux des noirs tous les grands sorciers pratiquent ces coutumes; il en est de même des anthropophages et des membres de la confrérie des Buhabo (voir n° 119).

Il va sans dire que les vivants tourmentés ont à leur disposition des moyens magiques pour s'immiscer contre certains maléfices sinon contre tous (voir n° 106).

Ici doit être notée l'opinion que nos Baluba se font du cauchemar. Le génie malfaisant, *ndozi,* s'approche de la couche de la personne endormie et lui « tord le cœur ». D'où la suffocation. Si le *ndozi* lâche avant la mort, c'est le cauchemar, sinon, c'est la mort subite.

Il n'est donc pas étonnant que nos noirs redoutent follement les ndozi, sinon quand ils voltigent en l'air, au moins quand ils semblent s'approcher de leur personne.

En 1905, un homme de la mission de St-Lambert portait une lettre urgente à une station voisine; il En route, il aperçut une personne portant une lumière. Il n'en fallut pas davantage pour lui inspirer une terreur

D, **101** (*suite.*)

si profonde, qu'il s'enfuit à toutes jambes vers son village, où il tomba inanimé, et faillit en mourir. Il croyait avoir vu un ndozi.

Mais malheur au ndozi reconnu par le sorcier. Un châtiment atroce l'attend. (Voyez n° 106).

P. COLLE.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques.

102. — *Culte des ancêtres.*

On a vu (nº 99) le culte que rendent les Baluba sur la tombe de leurs morts et devant leurs huttes mortuaires.

C'est surtout sous la forme de culte aux mânes que se pratique chez eux le culte des ancêtres.

Les Baluba offrent à leurs mânes un culte à peu près identique à celui qu'ils offrent aux autres génies tutélaires : néoménies, offrandes, libations, prières, actions de grâces, etc. En retour, les défunts protègent ceux qui les honorent; ils les préservent des malheurs, les défendent contre leurs ennemis, se vengent au besoin sur eux etc.

Les mânes donc, ont droit aux respects, aux hommages, aux offrandes et aux sacrifices. La famille leur adresse des prières. Ce sont les esprits tutélaires naturels du foyer. On les apaise quand ils sont irrités. On invoque leur protection contre les malheurs.

Le culte des mânes joue un rôle très important dans la religion des Baluba. Sans cesse, ils en sont préoccupés. C'est leur refuge dans tous les malheurs et contre toutes les incantations des ennemis et des mânes de ceux-ci.

Car, dans le monde des invisibles qu'elles habitent, les mânes restent ennemies comme elles l'étaient sur terre : peuplade contre peuplade, village contre village, etc.

Les morts sont portés à protéger ceux qui les aimèrent de leur vivant et qui continuent à les honorer ; mais ils cherchent par contre à faire du tort à ceux qui leur ont fait du mal ou qui font du mal à leurs parents encore en vie. Alors ils vont se mettre en embuscade dans le chemin fréquenté par leur ennemi, se cramponnent à lui, lui font éprouver des vertiges, de façon parfois qu'il perd la tête et qu'un accident s'en suit, à moins que ce ne soit une maladie. D'autres fois, ils se posent dans un tourbillon de vent (kimimbili) une de ces tornades si fréquentes en Uruwa pendant les temps très chauds — et se mettent à la poursuite de leur ennemi ; ils réussissent souvent, dit-on, à le saisir et à le faire mourir dans une syncope. D'un tourbillon en marche ils disent : « Kimimbili Kinanganga », c'est-à-dire l'esprit Kimimbili se promène.

On dit dans le pays que lorsqu'il y a un tremblement de terre, c'est la suite d'une bataille entre mânes adverses, qui luttent entre elles à la façon d'humains vulgaires (1).

Dans l'autre monde, en effet, les morts sont groupés par village, comme sur terre et tous les esprits qui les animaient ici continuent de les animer là-bas. C'est le royaume de « Kalunga Nyembo ».

Assurément tous les Baluba ne sont pas des dévôts ; il en va chez eux comme chez nous ; il y a les fervents et les plus ou moins indifférents. Mais la croyance générale veut que celui qui néglige un peu trop le culte des morts, est exposé à des malheurs ; les défunts méprisés se cramponnent à eux, leur infligent une maladie de langueur dont ils mourraient sans aucun doute si le

---

(1) Les peuplades des bords du Tanganika disent que le tremblement de terre est le passage de Kibawa amenant les âmes vers son antre.

D, **102** (*suite.*)

devin consulté ne leur dévoilait la cause du mal, et si une offrande réparatrice n'allait apaiser les mânes offensées.

Il arrive qu'un malheureux, abandonné de tous, seul sur sa natte, gémit et se lamente de ne trouver nulle part un soutien bienfaisant; sa case est en ruines, la pluie et les vents y pénètrent de toutes parts; plus de bois pour réchauffer ses vieux os et personne pour le soulager ou lui verser l'espérance. Il appelle la mort. Celle-ci ne tarde pas à venir; un parent invoqué ou même un défunt au cœur compatissant vient, avec la permission de Kabezya-Mpungu, l'enlever du monde.

C'est la mort par charité.

Pour être précis, j'avoue que c'est le seul cas de l'espèce que j'ai entendu citer.

Nombreux, au contraire, sont les cas de mort par vengeance.

Le culte des mânes, au sein de la famille, est réglé par la coutume.

Si le défunt a des enfants en vie, c'est à l'aîné surtout qu'incombe le devoir d'élever la hutte mortuaire et d'observer les pratiques du culte. A-t-il encore ses parents, ce sera la mère ou le père qui construira l'édicule. Le défunt est-il mort en bas-âge, le premier enfant qui naîtra de sa mère, après qu'il a été enterré, portera bien souvent son nom. En effet, la mère attristée le verra souvent en rêve. Or une femme enceinte qui rêve d'un mort, croit que ce mort veut être protecteur de son

enfant. Le sorcier consulté la confirmera dans son idée. D'où l'importance du nom au nouveau né. Dès que l'enfant en sera capable, il aura la garde de l'âme de son frère aîné.

Ce culte n'est pas difficile à pratiquer. A chaque nouvelle lune, l'officiant en titre viendra balayer la case mortuaire, se mettra à danser devant celle-ci pendant quelques instants, puis y creusera deux petits trous; dans l'un il répandra un peu de farine à l'eau chaude et s'il a du *pombe* il en répandra un peu dans l'autre trou. Dès que le sol a absorbé ces vivres, le défunt est rassasié pour un mois.

De plus, pendant une série de soirs, au début du mois, le gardien de l'édicule viendra déposer quelques braises brûlantes afin que le mort n'ait pas froid. Il en agit ainsi, du reste, chaque fois qu'il veut se concilier les faveurs spéciales; c'est l'accessoire presqu'obligé de la dévotion ou de l'impétration forte. Je ne pourrais affirmer que le feu est déposé devant la case de tous les morts. Il se pourrait que ce soit la spécialité de ceux qui ont porté le nom des esprits qui veulent être honorés par le feu de « luvilyo » ou bien leur ont été voués.

Notons qu'après avoir nourri ainsi le défunt, l'officiant se frotte le sourcil gauche avec de la terre blanche et s'abstient de cultiver ce jour-là, lui et sa famille, car infailliblement son champ serait stérile.

Accroupi sur ses talons, l'officiant dit, par exemple, en s'adressant à l'âme présente dans la hutte du mort : « Toi, mon père chéri, vois comme je suis triste; tu m'oublies quand je pêche, quand je chasse; aide-moi, et je te donnerai une bonne part, etc. » Ou bien : « Père chéri, ne tourmente plus ainsi mon fils; laisse-nous en paix; je te soignerai bien etc.

D, **102** (*suite*).

Pas de vêtement rituel spécial.

Lorsqu'il s'agit d'une offrande inaccoutumeé, ordonnée extraordinairement par le devin, c'est habituellement le consultant qui officie, à moins que ce ne soit le malade lui-même.

Pas de rite spécial, que je sache, pour apaiser les morts.

Les femmes peuvent officier aussi bien que les hommes.

Je n'ai pas observé que les esprits des chefs morts étaient considérés comme protecteurs du village ou de la peuplade et que les gens du village ou de la peuplade leur rendaient un culte spécial.

La famille des chefs honore ses auteurs comme les autres familles le font. Il convient toutefois de noter que les chefs « de sang royal », les *balohwe*, sont considérés comme des êtres à part, je dirais volontiers des êtres de sang sacré, ayant en eux le « bulohwe ».

Sur l'origine de ce « bulohwe » voyez la légende de Kongolo, nº 118.

Il est un mode de traiter le cadavre du mort, qui doit être noté ici.

Un malade (ou son délégué) va consulter un sorcier sur la cause de son mal; le sorcier, après le rite d'usage, déclare que le coupable est l'âme d'un mort. Que fait-on? Ou bien on lui fait un sacrifice, ainsi qu'il a été dit; ou bien, dans certains cas, on déterre le cadavre et on en brule une partie, soit la tête, soit la moitié du tronc,

etc. Pourquoi ? Pour diminuer sa puissance d'action ; le mort est trop puissant ; aussi, en diminuant son volume corporel, on lui enlève une partie de sa puissance.

Voici l'un de ces cas, le plus fréquent assurément :

Quand un noir voit souvent dans ses rêves l'image d'un mort, qu'il éprouve des cauchemars ou non, il croit que le mort veut réellement le molester. A ses yeux, ce mort importun est un *Kizwa*, revenant méchant, nuisible. Il cherche donc à se débarrasser de ses importunités. Il va trouver le sorcier, lui raconte l'objet de sa visite. Le sorcier, quelquefois, lui dit qu'il doit déterrer le cadavre, d'autres fois, il lui dit simplement de se procurer un muhasi, image sculptée du défunt. Dans le premier cas, le client va trouver deux bakazanzi, anthropophages qui ont des talismans capables d'arrêter toute nuissance de la part des morts. Ceux-ci brûlent une partie des os, en prennent pour eux une partie, quelquefois tout le reste du cadavre pour en faire des remèdes. Le client leur paie un esclave ou quarante grands colliers de perles bleues (mitunda).

Il arrive que les images redoutées continuent à troubler le sommeil du client. Dans ce cas il va trouver les parents du défunt ennuyeux, et là il est procédé au rite : « Kuhala », c'est-à-dire que le noir ennuyé par le mort reçoit, outre une chèvre ou même un esclave, si les parents sont dans l'aisance, une poule blanche et un morceau de fer (fer de lance, hache, couteau), nommé fer de santé : *Kilonda kya bukomo*. Il dormira désormais en tenant le fer en main. La poule est sacrifiée au mort. S'il ne ressent plus d'importunités, après quelques semaines il paie à la famille la valeur de ce qu'il en a reçu.

Si le sorcier a seulement dit à son client de se procurer un mukusi muhasi (statuette, image d'un mort),

D, **102** (*suite.*)

celui-ci ne tarde pas à acheter une statuette quelconque faite selon les indications du sorcier. Puis il couche cette statuette par terre, sur le dos, place devant elle du ntema, mélange composé de farine et d'eau. L'officient prend cette préparation dans la bouche et la crache sur le muhasi, d'après le cérémonial : c'est un jet de la bouillie qui est projeté. Aussitôt il dit :

« Nukusimbula, oboa muhasi wami ; i ntema nakumwangilila ; nangisye bukomo, oboa muhasi wami. »

« Je t'enlève une partie de toi-même, ô toi mon défunt ; c'est une libation que je répands sur toi, accorde moi la santé, toi mon défunt. »

Cette cérémonie terminée, il emportera son « Kinwekelo kya mufu » portrait du mort, dans sa maison. A la nouvelle lune, il lui fera prendre l'air, l'aspergera de ntema, dansera devant lui, etc. Bref, il se comportera désormais envers lui comme envers ses autres fétiches.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques

103. — *Fétiches.*

A) Parmi les fétiches, il convient de distinguer les *Mikisi Mihake* des *Mikisi Mihasi.*

Mikisi, pluriel de *Mukisi*, signifie proprement des fétiches sculptés; par extension, des amulettes non sculptées ou même des statuettes non fétiches.

Mihake est un qualificatif; il signifie que la statuette ou l'amulette contient des ingrédients magiques enfermés là par le sorcier selon le rite voulu.

Mihasi, substantif pris comme qualificatif; indique que les statuettes sont considérées comme souvenirs du mort. Par extension, ce mot désigne les mânes elles-mêmes.

1° Les *Mikisi Mihasi* sont les représentations des morts, de vrais portraits si l'on peut dire, (*Bimwekelo*, les apparences). Ce sont des statuettes, habituellement en ivoire; elles prennent le nom du mort. Elles se portent d'habitude en bandouillère, parfois attachées au bras. Les dévots les badigeonnent d'huile chaque fois qu'ils s'oignent eux-mêmes : c'est un hommage aux ancêtres. Les chefs les fixent quelquefois au sommet de leur « sceptre ».

2° Les *Mikisi Mihake* sont souvent représentés par des statuettes de matières diverses; parfois aussi par de simples pierres, parfois par autre chose. On étend même le sens de ce mot aux amulettes proprement dites.

A ces fétiches sont adaptés des ingrédients magiques, dans lesquels se rencontrent presque toujours des os concassés ou réduits en poudre ; ce sont des os humains ; l'âme à laquelle ils ont appartenu doit leur communiquer, et par eux au fétiche, la puissance que le sorcier indique (voyez la note à la fin du n° 106).

B) Chaque esprit, pour ainsi dire, a son fétiche. Ainsi en est-il des esprits de l'Est et des esprits de l'Ouest. Au dire des Baluba tous ceux de l'Est fument le tabac, tous ceux de l'Ouest ne fument pas le tabac.

Voici à titre d'exemple, la description de quelques génies :

1. *Esprits de l'Ouest.*

a) *Nkulu*, est le principal peut-être des esprits de l'Ouest ; il se manifeste dans une courge à queue, vidée et remplie de poudre blanche et de petits cailloux ferrugineux. C'est le *Mboko.* Cet objet est placé par le croyant sous une cahute sacrée appelée Kayaba. C'est là, qu'à la nouvelle lune, le fidèle vient offrir ses hommages, faire les libations et le sacrifice. D'ordinaire les fidèles de Nkulu sont les Baluba porteurs de ce nom (1).

C'est le moment de rapporter comment ce nom s'acquiert; ce que nous disons ici pour Nkulu s'applique, mutatis mutandis, aux autres esprits et aux Baluba qui portent le nom de ces esprits. Un exemple : Nkulu, le génie, poursuit une femme enceinte ; cette poursuite s'accuse par des indispositions de la future mère ; le sorcier consulté découvre et fait connaître cette cause « spirituelle ». Pour que le génie se tienne tranquille, la

(1) Il y a d'autres cas, et cela encore s'applique aux autres esprits. En voici un exemple : un sorcier a indiqué comme remède à une maladie dont est affecté un de ses clients, d'offrir des libations à Nkulu ; en conséquence le client s'exécute et vénère Nkulu au moins jusqu'à la guérison.

D, **103** (*suite.*)

femme promet que l'enfant à naître portera son nom. En attendant, elle lui construit une cahute; aux jours prescrits elle rendra à Nkulu le culte que devrait lui rendre l'enfant de demain. Remarquons que déjà le plus souvent le nom a été porté par un ancêtre. Les noirs disent entre eux : « L'ancêtre aura demandé à Nkulu d'agacer la femme enceinte afin que celle-ci donne son nom à l'enfant qui va naître ». Il s'ensuit que tous les enfants du nom de Nkulu sont les protégés de ce génie. Entre eux subsiste, au cours de la vie, une certaine « camaraderie ». Ces liens sympathiques ne vont cependant pas jusqu'à la parenté; ainsi ces Nkulu peuvent parfaitement se marier entre eux. — Cet homonyme s'appelle le *nguli* et désigne en même temps le génie protecteur et tous ceux qu'il protège en raison d'un commun nom. Ce nom s'applique aussi à l'objet ou à l'animal dans lequel le génie réside ou agit.

Outre le nom homonyme ou nguli simple, il y a le *nguli ya bwanga;* c'est le nom de l'animal qui est nguli d'un membre d'une secte. Ainsi Luhele (dignitaire mugabo) a pour nguli le ngandu ou crocodile. (Voir nº 104.)

Il est à remarquer que Luhele, qui signifie tourterelle, n'a pas cet oiseau pour nguli.

Il arrive que d'autres génies tourmentent la femme en même temps ou successivement, afin d'obtenir que les enfants à naître leur soient voués ; la mère promet qu'elle les leur offrira par ordre d'ancienneté. La première femme du chef Mazanza a été saisie huit fois. Près

de sa cabane, elle a construit huit édicules, dédiés à huit génies différents. Quatre enfants lui sont nés; quatre génies sont donc satisfaits; les autres attendent.

b) *Ngoy*, qui est censé habiter le crocodile vivant (voir n° 104), a comme fétiche une courge vide, sur laquelle on a fixé deux cauries, représentant les yeux.

Ce fétiche doit être placé dans la maison du propriétaire. Même rite que le précédent.

A la nouvelle lune, la mère qui a été poursuivie par le génie Ngoy, et, plus tard l'enfant, tracent sur le côté gauche de la figure une ligne blanche qui va de l'arc du nez par dessous l'œil vers le haut de l'oreille. Ils font de même au fétiche. Pendant qu'ils procèdent à ce rite, ils disent : « Obe ngoy wami, tuikale bukomo tukwate mwita » « Toi, mon ngoy, puissions-nous rester en bonne santé, puissions-nous prendre de la viande (que notre chasse soit heureuse).

c) *Mirambwe*, est le génie des eaux ou, plutôt, des rivières. Son fétiche est une barquette minuscule dans laquelle on met du pemba ou terre blanche et un peu de nkula. On place cette barquette dans une cahute, sur le bord de la rivière. Rite semblable aux précédents.

d) *Mwamba-Kongolo*, le génie de l'arc-en-ciel, a pour fétiche une petite gargoulette de terre à deux, trois, quatre ou cinq goulots. Ce pot, est peint en rouge. A l'intérieur on met de la poudre rouge de nkula, sur laquelle j'ai retrouvé un peu de pemba. On met ce fétiche sous la cahute Kayaba. Même rite que ci-devant.

On m'a rapporté que, dans certains cas, les malades nommés Mwamba font porter leur fétiche à un carrefour. Si là, quelqu'un par mégarde le renverse, il attrappe la maladie et le premier est guéri.

Etc.

D, **103** (*suite.*)

2. *Esprits de l'Est.*

a) *Kibawa,* génie très puissant, fixa son séjour dans une grotte du mont Mugila (Marungu), non loin du village de Mpenge. Il a pour fétiche une pierre dont la forme rappelle vaguement une tête : pierre blanche incrustée de petits cristaux grenat gros comme des petits pois; on dirait des perles à facettes. Il arrive qu'on taille ces pierres. Ce fétiche-pierre se place dans une courge à l'intérieur d'une cabane façonnée avec l'écorce d'arbres spéciaux. Rite semblable.

b) *Mbuyu-Manga* a pour fétiche un grand léopard d'argile. Ce fétiche a souvent 1 mètre de haut et 2 mètres de long. Sa tête, qui comporte deux yeux, un large nez et une bouche plus large encore, ressemble à une tête humaine. Sous la bouche se remarque un petit récipient en terre dans lequel on dépose les objets offerts, parmi lesquels le tabac dont le génie est très friand. Le dos est allongé; sous la petite queue une large ouverture, pour y introduire des sacrifices. Le corps est tâcheté de mouchetures blanches ou noires sur fond gris. Le tout repose sur quatre petites pattes. Même rite.

Etc.

3. Parmi les autres fétiches, je note encore les suivants :

a) *Kalunga*, probablement un génie de l'Ouest, a pour fétiche un tronc d'arbre (70 centimètres de hauteur), grossièrement taillé, à deux faces humaines, au menton démesurément pointu. Un vrai *Janus sui generis.*

Le crâne est bourré de la médecine appropriée. Quand son propriétaire se trouve mal, il délaie dans de l'eau quelques prises de cette pâte magique, la prend en guise de tisane et doit guérir. Pour s'assurer en tout temps sa puissante faveur, il l'abrite sous un toit de chaume et le fixe sur un monticule d'argile. A chaque nouvelle lune, il l'asperge de farine et d'eau et se badigeonne lui-même d'ocre rouge sur la joue droite, de terre blanche sur la joue gauche.

b) *Kalema* (dont je n'ai jamais entendu un Muluba porter le nom) a pour fétiche une simple tête de bois fixée sur une pointe de fer. Le crâne est rempli de pâte magique et surmonté d'un couteau que l'on entoure de rondelles de paille, chaque fois qu'on veut s'assurer sa bienveillance.

c) *Kabezya Mwilili*, a pour fétiche une petite statuette qu'on porte en bandouillère.

Il est bourré d'ingrédients magiques.

d) *Kabwelulu* a pour fétiche une statuette en bois qui porte une corne au sommet. On fixe ce fétiche dans un panier, debout, au milieu de coquillages de gros escargots. Le panier est à couvercle pointu.

e) *Kifwebe*. C'est ou bien une boule de bois non évidée ou un masque. L'un et l'autre portent des yeux, un nez, une bouche, d'ordinaire même des poils raides au menton et des poils dans les narines. Pour honorer le fétiche-boule on le porte en triomphe sur l'épaule; pour honorer le fétiche-masque, on danse avec lui. C'est le masque de danse *Mukisi a kukaya*.

Il y a le Kifwebe mâle, plus petit, et le Kifwebe femelle, grand, deux fois plus grand que le premier.

f) *Mbuya* a pour fétiche une statuette de bois piquée sur une pointe de fer. Le crâne rempli de pâte est hérissé

D, 103 (*suite.*)

de longues épines; au sommet il porte une corne à remèdes; aux coudes des bras sont fixés des crampons de fer; un pagne de feuilles de datier lui couvre les reins. A chaque nouvelle lune on l'expose devant la case. Il a pour spécialité magique d'arrêter avec ses crampons les *bamfwiti* nocturnes, ces génies malfaisants décrits au n° 101.

g) *Kabila ka lulombo :* Kabila la mendiante a pour fétiche une statuette figurant une femme assise. Pour l'honorer le propriétaire met ce fétiche à sa porte et se met à jouer de la corne-trompe; lorsque ses amis ou ceux du voisinage arrivent, ils voient la statuette et laissent tomber quelques perles dans le récipient. C'est une manière détournée de demander l'aumône.

h) Le *Nzoveu* (éléphant), le *Kasingila-yenga*, le *Kaomba* sont de petits masques qui n'ont que la grandeur de la figure humaine; je n'ai jamais pu m'en procurer. Ils sont d'ailleurs très peu répandus, ainsi que le *Kifwebe,* dont il a été question ci-dessus.

i) L'amulette la plus répandue est le *Kilambo*, corne d'antilope ou de buffle, remplie d'os humains et de charbon en poudre; dès que le noir se sent indisposé, il prend un peu de ce mélange magique, et le frotte sur la langue; il honore ce fétiche en l'exposant, aux jours prescrits, en dehors de la case.

j) Voici le *Kabila ka vilye*, Kabila femme ou fille de l'esprit; ce génie a pour fétiche une statuette de femme assise tenant entre ses mains un vase rempli de terre

blanche. Avant et après ses consultations, le sorcier y prend une pincée de terre pour s'en frotter suivant le rite. C'est là aussi qu'il puise la terre qu'il fait mêler en guise de remède, aux aliments du malade pour lequel on vient le consulter.

k) *Pungwe,* gardien du bulohwe, c'est-à-dire du sang sacré, a pour fétiche un tronc d'arbre de grandeur variable, dont la partie supérieure est taillée en forme de tête ; on orne le cou d'un collier de perles bleues ou de cauries. Le chef Kyombo, en avait un de 1 m. 20 de hauteur, tandis que son vassal en avait un de 35 centimètres. Ce fétiche est le signe et le gardien du pouvoir des Bakyombo.

l) *Kyanda* a pour fétiche une statuette de bois blanc très léger ; ce fétiche, protecteur de la famille d'un Kilolo (personnage qui a reçu une portion de territoire), est la personnification du génie protecteur de la famille ; si l'ennemi parvient à s'emparer de ce fétiche, une calamité va fondre sur la famille : ce qui est également le cas pour le pungwe.

m) *Kamwanga* a pour fétiche une statuette piquée sur une pointe en fer, au fond d'un pot recouvert d'une peau. Je l'ai rencontrée chez les sorciers-devins, Kansyekele, Le sorcier met le pot dans un coin de sa hutte ; en présence du client il interroge l'auteur du mal ou du maléfice. La statuette, disent les Baluba, donne l'oracle « comme un homme qui siffle légèrement entre ses dents ». Le sorcier seul comprend et explique.

n) *Kabezya* a pour fétiche une statuette qu'emploient les sorciers Kilumbu, possédés du génie Kalumba. Ceux-ci s'en servent quand ils vont donner des consultations à domicile. Voici le Kilumbu qui va opérer dans un village voisin. Il pique le fétiche sur le toit de la maison où il

D, **103** (*suite.*)

opère, pour avertir les clients. Quand ceux-ci s'amènent il se met à l'œuvre; il verse le sang de la poule sur la statuette et il vaticine en le regardant couler.

o) Le génie protecteur d'un chef Mulohwe, c'est-à-dire d'un chef à sang sacré, a pour fétiche le bâton même du chef. Ce bâton a été préalablemeut muni d'ingrédients magiques; il est muhake. Ce fétiche est le sceptre de la puissance sur le village ou la tribu. C'est lui que le chef remet à son envoyé pour l'accréditer auprès d'un autre chef. Ce bâton passe au successeur avec l'autorité. Le successeur le frotte d'huile pour honorer les prédécesseurs. Quand le chef s'absente pour boire la bière, quand il se rend au Conseil, etc., il pique le bâton devant sa cabane, comme pour montrer qu'il veille sur le village on, plutôt, qu'il est toujours en fonctions.

Les Bakyombo ont de même la queue d'hippopotame, ornée et munie de remèdes magiques.

p) *Kamusungabomi* a pour fétiche une statuette portée par les femmes sur l'épaule, afin de rester en bonne santé. C'est un *Mukisi wa kulama*, fétiche gardien; comme du reste le suivant :

q) *Kalala ka bwanga*, fétiche mâle, en bois de Kitumpo. Il est fait pour garder et guérir. Il est revêtu de peau jusqu'au cou et fixé sur une pointe. La nuit il est mis près de la tête du malade, le jour à la porte.

r) *Tûta*. C'est un des mikisi ya kuzyula nayo, fétiches pour déterrer. Statuette en bois de Nkoyo; la tête seule est sculptée; ce n'est ni un homme ni une femme, mais

bwanga bituhu (pur remède). Ce fétiche est garni d'ingrédients magiques, dessous et sur la tête, avec de la peau humaine comme ingrédient principal. Il sert à *Kutûta mufu*, c'est-à-dire, à réprimer les importunités d'un mort. Le kutûta mufu est un rite symbolique. Voici comment on pratique ce rite. On place le fétiche sur la tombe du mort accusé d'importuner les vivants. On l'y enfonce avec le pied (kutûta), en disant *Tûta mufu*. Le lendemain le mort est déterré et, tout de suite, les auteurs de ce déterrement se mettent à mâcher des bâtonnets et vont se cogner la tête contre un arbre voisin, en disant : Nakutentula ku muti yeu; obe muti yeu, ke mukwanhinandi (Je t'enfonce dans cet arbre; toi, cet arbre-ci, n'es-tu pas la parente de sa mère?). Par ces paroles, les mânes du mort sont enfoncés dans l'arbre. Puis les acteurs de cette scène se revêtent de plumes de *nduba* (oiseau à plumes rouge sang), se tracent une ligne blanche au-dessus de l'œil et reviennent avec le squelette au village où les os sont partagés pour faire des remèdes (bwanga).

s) *Kaluvwalabyumu* a pour fétiche une statuette taillée dans du bois de katona kabaya ; tête d'homme barbu sculptée. Même office que le *tûta*.

t) *Muhungu*, est le fétiche du chasseur. Il y a le fétiche mâle et le fétiche femelle. Quand on veut fabriquer ce fétiche, on prend une feuille spéciale, on la déchire dans le creux de la main et on la jette en disant : « Génie Muhungu, je veux te sculpter une statuette ». Puis on prend « bizimba bya mutwe wa mutembo ne wa kilue », c'est-à-dire, les ossements de la tête d'un pygmée chasseur et d'un indigène chasseur de profession; on mêle ces os aux raclures de la racine de l'arbre kikelemuti. L'opérateur tue, cuit et mange une poule; son mukisi reçoit l'offrande.

D, **103** (*suite*).

Sur la tête du muhungu est une corne de kasya (la petite antilope).

Avant de chasser, l'homme au fétiche siffle pour appeler les bêtes. Quand il va se mettre en chasse, il dit à son fétiche « Obe mukisi wami, nakusongela tuhoye nôbe » (Toi, mon fétiche, je t'implore pour que nous puissions chasser avec toi). Lorsque notre chasseur a tué une bête, il l'éventre et frotte la tête de son muhungu dans la poitrine saignante. Puis il lui cuit un peu de viande et demande à ses voisins dix perles pour en revêtir le muhungu. La viande est mangée par la famille.

Voilà les cérémonies de la consécration du fétiche.

u) *Kabyo,* fétiche talisman qui n'est pas la personnification d'un esprit. Est-ce l'image de l'âme d'un enfant ou un simple talisman, je ne sais.

Il se compose d'une petite statuette de bois, longue de 5 à 10 centimètres, bourrée de morceaux enlevés à la langue, au cœur et aux os d'un homme foudroyé. Il est fixé sur une natte minuscule en papyrus, à l'aide d'une corde; les deux bouts, sortent derrière la natte, ils sont terminés, l'un par un os humain, l'autre par des crampons destinés à saisir les ndozi ou lanceurs invisibles de maléfices.

Le dévot sort son Kobyo quand il a peur. En temps de paix il le dépose, roulé dans sa petite natte, au fond d'un panier à fétiches (kihau).

v) *Kalala ka bwanga*. Cet esprit est représenté par une statuette du sexe masculin, en bois de kitumpo. Il

repose sur une pointe de fer et est entourée de peaux jusqu'au cou. Son office est de veiller sur ses dévots, et aussi de les guérir en cas de maladie. Il suffit au malade de le mettre près de son oreiller. On l'honore en le mettant, le matin, à la porte de la case.

w) *Katunda ngulu* (= m. à m. celui qui ne quitte pas les montagnes) est un fétiche de l'Est. Il est représenté par une statuette de bois sans jambes. Il a de longs poils dans les oreilles, pour bien entendre ce que lui dit son dévot serviteur ou son sorcier. Aux reins il a une sorte de crinoline de danseuse, en peau de nsunu (antilope rousse). Il repose dans un panier à couvercle (kihau); il est entouré de cailloux recueillis aux montagnes principales du pays, d'écailles de moules, d'ossements humains et d'os de divers oiseaux dont j'ignore le nom. Sur la tête, est fixée une corne qui contient en petit les mêmes ingrédients; l'intérieur de la tête est bourrée de même.

Pour obtenir son assistance contre les lanceurs de maléfices ou pour se débarrasser d'une maladie, le dévot prend des feuilles de l'arbre mulwalwa, qui pousse sur le bord des eaux, et des feuilles du même arbre qui pousse loin de l'eau. De ces feuilles il entoure le fétiche et le jette dans un feu; il le retire de là dès que les feuilles sont brûlées mais avant que le fétiche ne le soit. Pendant ce temps, il dit au fétiche « Mwine undoanga afwe, amua nsyale », c'est-à-dire « Que meure celui qui m'ensorcelle, et que moi je vive ». Si on a imploré Katunda ngulu pour un malade, celui-ci doit guérir. En attendant la guérison, le fétiche est posé contre la tête du malade. On fait d'ailleurs de même pour se prémunir contre les maléfices.

D, **103** (*suite.*)

x) *Kamukitina miketo*, fétiche protecteur de la guerre. Son nom signifie : « Celui qui ne craint pas les flèches ». Il est double, homme d'un côté, femme de l'autre. On l'honore en le portant lié sur l'épaule.

y) *Mande*, fétiche qu'on bourre de remèdes magiques. C'est un protecteur contre tous les dangers.

On l'honore en lui versant sur la tête de la farine délayée dans de l'eau, pendant qu'on récite cette formule : « Obe mukisi wami, untelela ka bubi ka kufwa; mwanzambale wami. Ami nkitetela ka bubi, ami nsyale aye afwe », c'est-à-dire, « Toi mon fétiche, dénonce moi le méchant qui veut ma mort; tu es mon mwanzambale (antidote qui repousse les génies malfaisants). Moi je ne puis dénoncer le méchant (c'est-à-dire, je ne le connais pas), moi que je vive donc, et que lui meure.

z) A ces fétiches, il convient de joindre ceux qui servent aux confréries. (Voir n° 119.)

Voici un passage du P. Vandermeiren, sur les *mikisi*.

Zoo het den lezer believen kan, zullen wij samen een kijkje wagen in den « winkel » van zoo'n *Bwana mutombo* of inlandschen tooveraar-geneesheer. Bij hem immers vindt men *mikisi* (1) van alle slag en

---

(1) De Baluba rangschikken onder de benoeming van *mikisi*, zaken die niet eens den naam van beeld verdienen, zooals een toovervel, tooverstokjes en ander toovertuig; zelfs noemen zij mikisi sommige dingen die althans oogenschijnlijk geene betrekking hebben noch met geesten, noch met tooverij, zooals de maskers en ivoren pronkstukjes, waarvan verder spraak is. Wij laten hier insgelijks bemerken dat wij de verdeeling der misiki geven, zooals zij door onze Baluba zelf gemaakt wordt en bij hen in voege is.

grootte : borstbeelden, gekamde en ongekamde *mikisi,* wijvekens en mannekens. Nochtans kan men, zooals de Baluba zelf het doen, drie reeksen of soorten van *mikisi* onderscheiden.

1° EERSTE SOORT VAN MIKISI

Eene eerste reeks zijn de *mikisi ya kuhakwa* (1) : geestenbeelden met eenen hoorn op den kop, welke hoorn vol steekt met hulpmiddelen aan welke de geest zelve, door bemiddeling van zijnen dienstknecht, den tooveraar eene bijzondere kracht verbonden heeft. Onder die beelden vinden wij *Kasongo Muyembe,* een fetischbeeld met dierenvellen als kleederdracht ; *Kalunga,* met een angezicht vóór en achter ; en *Nyembo,* met eenen grooten hoorn op den kop.

Een ander beeld is dat van den geest *Kabezya ka bulungu :* deze is langwerpig van wezen, en lange haren hangen hem op den rug. In den kop steken *bizimba*, dit is, toovermiddelen, meestendeels vervaardigd uit beenderen van zelfmoorders, verdronkenen, verhangenen of gestorvenen aan den giftdrank *mwavi.* Somtijds ook gebruikt men, tot het vervaardigen dier *bizimba*, koppen van serpenten die in eenen tweestrijd elkander gedood hebben.

De verschillige *mpingu* zijn ook *mikisi ya kuhakwa.* Daar is vooreerst *luhingu* (2) *lwa mukuli,* woord dat ik zou willen vertalen door « schimbeeld ». Dit fetischbeeld gelijkt goed op eene mummie, van 7 tot 8 centimeters lengte. Bij middel van een koordje, hangt men dit beeld op de borst. Wee hem ! die den eigenaar van zulk een beeld om het leven brengt of door eene doodelijke ziekte doet verdwijnen. De schim van den overledene zal den boosdoener achtervolgen.

Gedurende den slaap zal het spookbeeld komen den plichtigen een *luhingu* toewerpen en met eene doodelijke ziekte slaan.

Een andere is *luhingu lwa nsango.* Het bestaat uit twee of meer kleine stokjes hebbende 12 of 13 millimeters lengte en op een koordje geschoven. Dit is een toovermiddel tegen serpentebeeten. Gij zijt op weg en voelt dat een serpent u gebeten heeft. Haastig ! werp een *luhingu lwa nsango* in den mond en nog eer ge thuis komt, is alle gevaar voor vergiftiging verdwenen.

---

(1) *Kuhakwa* is de lijdende vorm van het werkwoord *kuhaka ;* dit woord beteekent : volstoppen met toovermiddelen, al slaande met het platte van de hand op de opening van den hoorn.

(2) *Luhingu,* enkelvoud van *mpingu.*

BALUBA
(Congo.)

D, **103** (*suite.*)

Is de beet geweldig en gaat uw voet aan 't zwellen, gebruik dan een *luhingu lwa kufubisya* (ontzwellen). Dit toovermiddel bestaat uit drie, vier houtjes van 25 millimeters lengte op 15 millimeters doorsnede. Ge bindt de stokjes om de bezeerde plaats en stillekens aan begint de voet te ontzwellen.

Wonderbaarder nog is *nganze ya tubundi*. Dit zijn twee vellen van een *kabundi* (soort van eekhoorntje), het eene op het andere vastgemaakt en waarvan het bovenste vol steekt met allerhande toovermiddelen : hoorns, kinkhoorns, vruchten, klauwen, enz. Dit dingske ware juist iets voor onze geheime politieagenten.

Inderdaad, met die vellen op de lenden kan men in eens onzichtbaar worden. Het is genoeg zulks te willen. Wat meer is, geen serpent kan u raken, en als ge het begeert, verandert ge in luipaard en eet ge geiten naar beliefte.

2° TWEEDE SOORT VAN MIKISI

De *Mikisi* « *kaihakwanga* » (1) zijn een soort van maskers, verschillend in grootte en kleur, die in dans en spel gebruikt worden. Daaronder is *kaomba,* zoo heet men eene soort tafelbord, op wiens bolronden kant oogen, neus en mond ingesneden zijn. *Kifwebe, kalunza* en *kisingila* zijn ook maskers, maar grooter en verschillend in vorm.

De Baluba dragen ook nog ivoren beeldekens, maar alleenlijk als pronkpoppen en die hebben noch naam noch werk.

3° DERDE SOORT VAN MIKISI

Eene derde reeks *Mikisi* zijn « *ya kubutulwa* » (2). Wondere schepsels zijn het! Luistert liever.

Ge zijt op wandel. Op eens schijnt het u een gekletter te hooren van wapperende vellen. Daar is iemand! Ge kijkt... Niets... Met de angst in 't hert, zet ge uwen weg voort. Maat het kletteren her-

(1) D. w. z. : die niet met toovermiddelen worden volgestopt.
(2) D. w. z. : om geboren te worden.

begint... en nochtans, niemand te zien! Ge gaat rapper, en rapper kletteren de vellen. Ge loopt en loopen doen de onzichtbare wezens. Vol angst komt ge thuis en ge valt in bezwijming, klaar van angst en vrees. Wat scheelt er? Niemand beter dan *Bwana kilumbu* (de tooveraar) kan u daar uitleg over geven. Een pijl eerst als ingangprijs en de tooveraar is gansch te uwen dienst. Nu nog eene kleine beschrijving over uwe reis, en 't is voldoende : de Kilumbu (tooveraar) weet alles. « Ge zijt achtervolgd geweest door *kakuli*, die begeert als lid uwer familie te worden geboren. Maar, ga in vrede! Brouw eenige potten bier, en onthier en eenige dagen zal ik u een kakuli-beeld bezorgen. Dit beeld zult gij bewaren aan het hoofdeinde van uw bed, en dan, op gelukkigen tijd, den nieuwgeborene *Kakuli* noemen. »

Ziet ge daar dien man met de bijl op den schouder : 't is de tooveraar. Hij gaat naar het bosch «kuabula kakuli» (letterlijk : kakuli uit het water halen). Eerst een gebed (kutota) : « Kakuli, ga bij uw vader (uwe moeder); blijf bij hem opdat hij niet ziek worde ; bezorg hem vleesch; (maak) dat hij voedzame mondstoffen krijge enz. Eet met hem. Laat u begaan dat ik u uithale. » Dit zeggende kapt hij eenen tak van zekeren boom. Indien Kilumbu in het huiswaartskeeren door den regen overvallen wordt, is 't goed teeken. Kakuli heeft zijn gebed verhoord, en nu mag de tooveraar rustig het beeld snekkeren en snijden. Geen regen, integendeel, is slecht; de Kilumbu zal het niet wagen zulk een beeld te snijden, vooraleer regen gevallen is.

Zoo gij ooit, 't zij bij dage, 't zij bij nachte, gerucht hoort in het hol van eenen boom, zonder dat gij iets gevaar wordt, wees overtuigd dat *Muililyi*, een andere geest, u achtervolgt en zoekt bij u geboren te worden.

Kabwangozi, nog een dier mikisi, is gemaakt bij middel van eene vrucht, *miungu* geheeten. Die vrucht wordt eerst geschrapt, daarna in het midden doorgesneden. Het afschrapsel, in de zon opengestrooid, moet drogen, terwijl *Kilumbu* en anderen een goed potje bier verorberen. Alzoo is het gebruik; de geesten zijn daar niet het minst over geërgerd. De pot eens ledig, begint *Kilumbu* den *Kabwangozi* te maken. Ziehier hoe hij het aan boord legt. Op den buitenkant van de eene helft van de vrucht, 't is te zeggen over den bolronden kant, strijkt hij was van bijën, zorg dragend tusschen het was en de vrucht

het afschrapsel, daar zooeven buiten gelegd en nu met *mpima* van bier gemengd, te verschuilen. Op het was steekt hij *bantyityi* (kleine roode vruchtjes), de eene tegen de andere, over de gansche oppervlakte. Twee *mikose* (kinkhoorns) nog, die de oogen moeten verbeelden, en *kabwangozi* is gemaakt. De *Kilumbu* krijgt voor zijn werk twee snoeren peerlen, een kieken, eene houw en eene bijl.

Kilyangi, *mutentu* en *mulomba,* zijn beelden der geesten van afgestorvenen, die zoeken opnieuw geboren te worden.

Voici comment, d'autre part, un jeune Muluba instruit rédigea, par écrit, un classement des fétiches, statuettes, amulettes, etc., à ma demande. Le texte kiluba est de lui seul

1. — *Mikisi ya miti ya Bamfumu* (fétiches des chefs sculptés dans du bois) :

A. — 1. Mpungwe wa Kiyombo, le mpungwe fétiche du génie familial du chef Kyombo ;

2. Mpungwe wa Mbayo, le mpungwe fétiche du génie familial du chef Mbayo ;

3. Mpungwe wa Kabwangozi, le mpungwe fétiche du génie familial du chef Kabwangozi ;

4. Mpungwe wa Tandwe, le mpungwe fétiche du génie familial du chef Tandwe ;

5. Mpungwe wa Kibo, le mpungwe fétiche du génie familial du chef Kibo ;

6. Mpungwe wa Kisi, le mpungwe fétiche du génie familial du chef Kisi ;

7. Mpungwe wa Kataki, le mpungwe fétiche du génie familial du chef Kataki;

8. Mpungwe wa Mubanzo, le mpungwe fétiche du génie familial du chef Mubanzo;

9. Mpungwe wa Kasongo, le mpungwe fétiche du génie familial du chef Kasongo;

10. Mpungwe wa Monga, le mpungwe fétiche du génie familial du chef Monga.

B. — 1. Kasongo-Muyembe, ou i mukisi unenanga; traduction littérale : celui-là est un fétiche qui parle;

2. Kalenga-Mazingu;

3. Kifwebe nansi kitota (grand masque imprécatif);

4. Libelele (masque);

5. Nzovu (masque);

6. Kisingila (masque);

7. Kazanzi, ou i mukisi unenanga; traduction littérale : celui-là est un fétiche qui parle;

8. Kabezya-Mwijiji;

9. Kabwa-Ngozi.

II. — *Mikisi ya mikuha kaiji mazina* (fétiches en os qui n'ont pas de nom spécial) :

1. Mukisi wa mukuha wa nzovu (fétiche en os d'éléphant);

2. Mukisi wa mukuha wa mpenge (fétiche en os de grande antilope);

3. Mukisi wa mukuha wa mboo (fétiche en os de buffle);

4. Ne mikisi ya mikuha ya banyama bonso kabaji mazina (fétiches des os de toutes les bêtes, fétiches qui n'ont pas de nom spécial).

III. — *Mikisi ya meno a banyama* (fétiches des dents de bêtes) :

1. Kuji mukisi wa jino ja ntombo (il y a le fétiche fait avec la dent de lion);

D, **103** (*suite.*)

2. Kuji mukisi wa jino ja nge (il y a le fétiche fait avec la dent de léopard);

3. Kuji mukisi wa jino ja nzovu (il y a le fétiche fait avec la dent d'éléphant);

4. Kuji mukusi wa jino ja kimbwi (il y a le fétiche fait avec la dent de hyène);

5. Aji mikisi yonso ya meno a banyama kaiji mazina (mais aussi tous les fétiches des dents des bêtes, fétiches qui n'ont pas de nom spécial);

IV. — *Mazina a bavije baluba boba kabaswele fwanka* (noms des esprits baluba qui n'aiment pas le tabac) :

1. Ilunga;
2. Kabwe;
3. Ngoi mavwavwa;
4. Yumba;
5, Kasongo;
6. Banze;
7. Banza;
8. Kibanza;
9. Mwilambwe;
10. Nkulu;
11. Banza makatu;
12. Kabila;
13. Mitonga;
14. Ngoi kikulukuta;
15. Etc.

V. — *Mazina a bavije bahemba batomanga fwanka* (noms des esprits bahemba qui fument le tabac) .

1. Kalumba;
2. Kisimba;
3. Kibawa;
4. Kamona;
5. Tatansi;
6. Kajiba;
7. Kayanda;
8. Kalwelelwe;
9. Kinkungwa;
10. Kibwe;
11. Leza (pas le grand Leza);
12. Kabezya-Mpungu (Dieu).

Baluba. Congo, D. *a*, 103.

VI. — *Mazina a manga* (noms des grands remèdes propres aux confréries) :

1. Kazanzi;	5. Mbuji kilolo;
2. Mbuji ya lui;	6. Buhabo;
3. Kabwala;	7. Bulungu;
4. Buyangwe;	8. Kalunga mazingu.

VII. — *Manga a kuhaka;*

Manga a kuhaka ahakangwa mu nsengo ya banyama bonso (Les remèdes à bourrer peuvent être bourrés dans la corne de toutes les bêtes) :

1. Kuji bwanga bwa *mwanzambale* buhakangwa mu lusengo (Il y a les remèdes des mwanzambale qui sont bourrés dans une corne). Les mwanzambale rejettent sur le lanceur du maléfice son propre maléfice.

2. Bwanga bwa kuhaka *mu lusengo* (Remèdes pour bourrer une corne).

3. Bwanga bwa kuhaka *mukitukutuku* (Remèdes pour bourrer un fruit évidé).

4. Bwanga bwa kuhaka *mululengo* (Remèdes pour bourrer un roseau).

5. Bwanga bwa kuhaka mu lusengo lwa kasya (Remèdes pour bourrer la grande corne d'une gazelle).

6. Bwanga bwa kuhaka mu lusengo lwa ngulungu (Remèdes pour bourrer la corne d'une antilope.....)

7. Bwanga bwa kuhaka mu lusengo lwa mbuzi (Remèdes pour bourrer la corne d'une chèvre).

8. Bwanga bwa kuhaka mu nsengo ya banyama bonso (Remèdes pour bourrer les cornes de toutes les bêtes).

J'ai tenu à donner cette page pour montrer comment un nègre d'Uruwa comprend et classifie ses fétiches amulettes et statuettes.

En somme, il les distingue d'après la matière qui entre principalement dans leur composition.

D, **103** (*suite*).

1° Les fétiches en bois : *a*) des chefs; *b*) des autres individus ;

2° Les fétiches en os de bêtes;

3° Les fétiches en dents de bêtes;

4° Les fétiches des génies qui fument ou ne fument pas;

5° Les fétiches des sociétés secrètes;

6° Les fétiches mihake, c'est-à-dire bourrés d'ingrédients magiques.

Quelle est, aux yeux de nos Baluba, l'origine des mikisi mihake?

Voici. Un jour le génie *Ngoy* alla trouver *Nkulu*, et lui dit : « O grand génie, ne vois-tu pas combien les hommes sont malheureux; la maladie, la guerre, la famine, toutes sortes d'éléments destructeurs s'acharnent contre eux, et ils se trouvent absolument impuissants à les combattre; donne-moi le remède à tant de maux ». Nkulu acquiesça à sa demande. Il prit au fond du lac Kisale, lieu habituel de son séjour, une statuette longue d'un pouce, destinée à servir de prototype. « Ngoy, dit-il, en la lui remettant, voici un remède infaillible contre toutes sortes de maux. Va dire aux hommes de sculpter des fétiches comme celui-ci et apporte-les moi. » Ngoy exécuta cet ordre. Il appela un Bwana Kilumbu, sorcier lui apprit à sculpter des statuettes semblables. Ce sorcier en fit de différentes grandeurs et de divers modèles et les remit à Ngoy qui les remit à Nkulu. Celui-ci, alors, fit connaître les formules magiques, les

ingrédients à mettre dans les fétiches, détermina la puissance des génies et ordonna aux morts, dont les os sont mêlés parmi les ingrédients, d'être les compagnons des génies, voire même les messagers de leur puissance.

Qui fabrique les fétiches, les mikisi mihake?

Il y a beaucoup de fabricants de fétiches imprégnés d'ingrédients magiques. Les sorciers et les devins en font tous. Les confréries ont leurs ingrédients spéciaux, celle des Bakazanzi surtout. Cependant, le fabricant attitré, quasi officiel, c'est le *Bwana Mutombo*.

Pour devenir Bwana Mutombo, il faut s'exercer d'abord à sculpter le bois; le sculpteur, une fois maître de son art, va s'initier chez un Bwana Mutombo pratiquant. Moyennant redevance, l'élève féticheur apprend la vertu secrète qui est inhérente aux plantes, aux os des animaux et des hommes, etc. Car chaque plante, chaque arbre, chaque os d'homme ou de bête possède une puissance déterminée qu'il lui faut connaître. Quand notre Bwana Mutombo a tout appris et retenu, il peut se promener désormais l'herminette sur l'épaule. C'est le signe de la profession. Il est assuré de trouver une clientèle.

En somme, par tout ce qui précède, on a pu voir que nos fabricants de mikisi font, ici, comme parmi la plupart des peuplades d'Afrique, des fétiches et des amulettes pour tout et pour tous. Celle-ci préserve de l'astuce des voleurs, celle-là de la morsure du serpent; l'une rend invulnérable, l'autre éloigne les maladies, la malchance, les mauvais sorts. Grâce à ces talismans, pas une misère qui n'ait son antidote, pas un désir qui ne puisse être satisfait; il suffit d'aller trouver, les poches bien garnies, un sorcier ou un membre des nombreuses confréries du pays.

D, **103** (*suite*).

En quoi consistent ces mikisi, ces fétiches et amulettes?

Ces amulettes n'ont rien de remarquable; ce sont des fruits évidés, des cornes, des statuettes de bois ou d'ivoire, contenant à des places déterminées des ingrédients magiques. Ces ingrédients se composent le plus souvent de débris du règne minéral, végétal et animal mêlés ensemble dans une pâte de charbon de bois et d'eau ou de sang. On y trouve de la terre blanche appelée pemba, des morceaux de minerai de fer, du mica, des feuilles, écorces et bois concassés, de la raclure de racine, du jus de plante; des griffes, de la peau, des morceaux de chair, du sang, des poils, des plumes, des os,..... des excréments; on y trouve même des parcelles qui ont fait partie d'un corps humain, spécialement du sang, des os, de la salive, des cheveux.

Les amulettes contiennent plus ou moins des objets mentionnés; toutes, je pense, ont quelque chose du règne minéral, végétal, animal, et aussi du corps humain. Ceci c'est la « médecine », sans quoi le fétiche ou l'amulette serait dépourvue de toute vertu.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques.

104. *Tabou.*

Il y a de nombreux *tabou* en Uruwa. Toutes les catégories de tabou y sont représentées : ainsi il y a des tabou de chefs, des tabou de sorciers, des tabou sexuels, des tabou prémiciels, des tabou sacrificiels, etc.

Il suffit de parcourir les numéros de cette étude se rapportant à ces catégories de phénomènes pour en apercevoir des exemples nombreux et décisifs.

En voici quelques-uns à titre de rappel.

Le chef de sang sacré doit manger seul. Si quelqu'un d'autre que la femme spéciale préposée au service et le kamona voyait manger le chef, un malheur arriverait. (Voir n° 24.)

Si le chef perd son Pungwe ou son Kyanda, un grand malheur est à craindre pour les siens. (Voir n° 103, 3, k, l.)

Dans la cérémonie d'initiation du Kutamba-Bulungu, lorsque le chef débande les yeux de l'aspirant, il lui dit : « Vois-tu ceci? C'est Kalombo. Si jamais tu révélais aux étrangers son nom sacré, tu mourrais sur le champ d'une pneumonie ». (Voir n° 119.)

Si les femmes mangent du cochon, leur corps se couvrira de pustules et leurs enfants naîtront difformes. (Voir n° 25.)

Si les Baluba mangeaient du hérisson, ils mourraient. Etc. (Voir n° 25.)

Pour les tabou prémiciels, voir nº 103, pour la chasse notamment.

On ne peut s'adonner à la culture le lendemain de la nouvelle lune. (Voir nº 51.)

Défense de contracter mariage avec une personne apparentée du côté de la mère, à quelque degré que ce soit. (Voir nº 82.)

Le mari ne peut assister à l'accouchement de la femme. (Voir nº 66.)

Sans doute, l'examen attentif en ferait découvrir bien d'autres.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques

105. *Totémisme.*

Le serpent *Mamba* est craint et redouté, tous en parlent avec respect. Est-ce l'animal totémique de la tribu? Je serai tenté de le croire. Des recherches ultérieures s'imposent sur ce point.

Ce serpent est gros, 6 centimètres de diamètre, et long de 2 m. 70 à 3 mètres.

Moins heureux que mes confrères, je ne l'ai jamais vu ; cependant, j'ai observé des traces de son passage sur le sable et dans l'herbe.

Les dents de ce serpent sont utilisées avec vénération dans certaines préparations magiques. Le sorcier les mélange à de la poudre rouge, à des ossements humains. Le tout est mis dans de petits sachets d'écorce de ficus, matière qui sert aussi à la confection de l'amadou indigène. (Voir n° 21.) Dans les croyances communes, si le sachet en question est placé dans un objet, celui qui le reçoit doit mourir peu après en avoir pris possession.

Un jour, je reçus un pareil sachet lié sur un sac de sel; en le voyant, mes gens s'écrièrent avec effroi :

« Père ne prends pas ce paquet, tu vas mourir. »

Curieux, je fais venir l'individu qui m'avait envoyé le sel et lui demande des explications.

« C'est vrai, dit cet homme, que c'est un sachet de Mamba, mais je n'ai pas voulu te l'envoyer ; je le portais

à la ceinture; il aura glissé tandis que je ficelais ton sac de sel et ainsi le hasard seul est cause du fait. »

Mes gens n'en crurent rien. A leurs yeux, cet homme inventait une excuse piteuse.

Ces sachets s'obtiennent soit chez le sorcier professionnel, moyennant finances naturellement, soit chez les sorciers de la secte des Bagabo, et aussi chez les Bakazanzi, m'a-t-on assuré.

A propos de serpent, je ferai remarquer ceci :

Qnand un individu a été piqué par un serpent quelconque, le sentier témoin de l'accident est barré et abandonné. On en forme un autre à côté.

Mais revenons à notre serpent Mamba. Serait-il téméraire de prétendre que le serpent Mamba est la personnification ou mieux l'habitat préféré de l'esprit de l'arc-en-ciel, si vénéré par les Baluba?

En effet :

1. L'arc-en-ciel s'appelle Mwamba Nkongolo.

Mamba est la partie essentielle du nom; nkongolo, qui signifie courbé, semble être secondaire.

Mwamba peut être devenu maamba par la mutation du préfixe. Mu, mw est le préfixe des êtres raisonnables; ma préfixe pluriel de la classe noble, amba constitue le radical. Et l'on aurait Mamba par la contraction de aa en a.

2. Quoiqu'il en soit, l'arc-en-ciel est, aux yeux de nos Baluba, un double serpent; l'un s'unit à l'autre par une traînée lumineuse, aux vives couleurs qui tue tous ceux qu'il touche, sauf les individus nommés Mwamba et Nkongolo. Entendons-nous; si l'un ou l'autre bout de l'arc-en-ciel repose sur une case, l'occupant, à moins qu'il ne porte le nom du génie Mwamba ou Nkongolo,

D, **105** (*suite.*)

doit mourir. Relation donc entre ces individus et le génie de l'arc-en-ciel et du serpent mamba.

Je signale ces faits aux futurs observateurs, afin d'en dégager l'éventuelle signification totémique.

Ce que je viens de suggérer pour les Baluba qui portent le nom de Mwamba-Nkongolo, pourquoi ne le suggérerais-je pas pour ceux des Baluba qui portent le nom des autres génies : les Nkulu, les Ngoy, les Mwilambwe, les Kibawa, les Mbuyu-Manga, etc.?

C'est encore une question à étudier en Uruwa. Dans l'état actuel de nos connaissances, je n'oserais me prononcer.

Ce qui est certain, c'est que, s'il est vrai que l'exogamie est un caractère essentiel du totémisme, celle-ci ne se rencontre pas pour les Nkulu, les Ngoy, etc. Les porteurs de ces noms, garçons et filles, se marient entre eux.

Si, au contraire, l'exogamie n'est pas un caractère essentiel du totémisme, alors des relations totémiques *sui generis* peuvent apparaître dans les relations religieuses qui existent entre les individus et les génies dont ils portent le nom. Ce génie, en effet, est leur protecteur ; ils sont persuadés que le génie les préserve du danger et qu'il les fera réussir dans leurs entreprises. Le génie du Ngoy, par exemple, s'incarnant dans le crocodile, entre celui-ci (l'espèce) et les Ngoy s'établissent des relations déterminées, reposant sur des services réciproques.

Le numéro 119, relatif aux confréries religieuses, contient l'indication d'un certain nombre de totem, du moins de ce que j'ai cru pouvoir appeler de ce nom.

Les détails donnés permettront à chacun des lecteurs de se faire une idée, aussi approximative que possible, de ces « totem » des confréries baluba.

P. COLLE.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques.

106. *Magie.*

Comme il a été dit au numéro 101, une croyance, non moins enracinée que toutes celles dont je vous ai précédemment parlé, c'est la croyance aux sortilèges ou maléfices. Au dire de nos Baluba, une foule d'êtres fantastiques, âmes momentanément désincarnées, appelés bamfwiti ou ndozi, parcourent de nuit l'atmosphère ténébreuse, s'y livrent entre eux à mille jeux folâtres et grotesques, viennent fréquemment épouvanter les vivants et semer la mort dans leurs villages; c'est une race lugubre, essentiellement méchante, émule des génies malfaisants, dont l'unique but est de nuire, le seul bonheur de faire des malheureux. Leur acte s'appelle buti. Et ces êtres maudits, qui sont-ils? De simples et vulgaires Noirs en chair et en os qui ont reçu, avec certains ingrédients superstitieux, la puissance de se rendre invisibles et de quitter, momentanément, leur corps quand bon leur semble. Tous les grands sorciers, voire même les anthropophages et les membres de la secte immorale appelée *Buhabo*, distribuent, moyennant finances, ces amulettes magiques dont la vertu inspire tant de crainte; toutes contiennent des débris d'ossements humains et en tirent leur valeur, car les morts servent d'intermédiaires pour cette besogne malsaine.

Nul ne les voit opérer. Il faut pour cela être grand sorcier, ou bien posséder un talisman spécial qui vous

donne le pouvoir d'entrer en communication avec l'invisible. Les étoiles filantes ne sont autres que des ndozi qui se livrent là haut à leurs amusements favoris et qui se laissent, de temps à autre, entrevoir aux hommes.

Voici diverses méthodes pour lancer ces maléfices :

1. On prend la corne magique ; on y verse de l'eau chaude et du charbon de bois en poudre dont on fait une pâte ; on la recouvre (la corne) d'un bout d'étoffe en fil de coton, qu'on lie avec une petite tresse d'herbes ; on enfonce de petites chevilles sur tout le pourtour.

Cette opération se fait la nuit.

Dès que tout est prêt, le jeteur de maléfices, le mfwiti, met dans sa bouche l'insecte Kakuba, un scarabée très dur, noir et rouge, empli de nkula, de feuilles et de débris humains, suivant la formule rituelle. Du coup l'opérateur devient invisible ; il va devant la porte de la case de celui qu'il veut maléficier ; il y creuse un trou, y place la corne de manière que l'étoffe effleure le sol ; cependant que, sur le seuil de la porte, il répand des brindilles de copeaux.

Voici que l'homme visé s'éveille ; il sort de la case et met le pied sur les brindilles semées traîtreusement. Aussitôt il éprouve une contraction douloureuse des jambes, retombe en arrière et meurt.

Le magicien reprend sa corne et s'en va. Sa vengeance est satisfaite.

Comme il est invisible, personne n'a pu le voir.

Et c'est ainsi que l'opinion publique, en Uruwa, explique certaines morts subites.

2. D'autres fois, le ndozi place sa corne dans le chemin où son ennemi doit passer pour puiser de l'eau. Au moment où celui-ci franchit l'instrument magique, il trébuche, tombe et meurt.

D, **106** (*suite.*)

3. Parfois, le magicien opère à distance.

Après avoir dérobé deux herbes du toit de la case de son ennemi, deux herbes à l'arrière de la même case et autant dans le chemin que sa victime suit d'habitude pour puiser de l'eau; après avoir puisé un peu de cette eau dont s'abreuve la victime, le magicien fait bouillir cette eau et ces herbes suivant le mode rituel. Il laisse refroidir la composition. A mesure que celle-ci se refroidit, l'ennemi visé se meurt.

4. Il arrive que, aux herbes ci-dessus décrites, on lie quelques feuilles de l'arbre à l'ombre duquel s'asseoit de préférence l'ennemi. Ce bouquet est appendu à l'intérieur de la case. Quand il sera asséché, le maléficié sera mort.

5. Un cinquième mode consiste à soustraire une pincée de farine qui va servir à la nourriture de l'ennemi, à la placer dans un fruit évidé (Kahuli), pêle-mêle avec des débris de plumes de nduba (toucan) et de la poudre de nkula. Dans ce fruit on enfonce un clou ou une épingle à diverses reprises; c'est le signe de l'assassinat. Puis on fait bouillir de l'huile dans un pot neuf, on y jette le fruit envouté qu'on retire après quelques instants. A mesure que celui-ci se refroidit le maléficié agonise et meurt.

6. On prend un fétiche (muhake), on le coupe en fragments qu'on jette successivement dans l'eau bouillante; quand tout y a passé la victime a cessé de vivre.

Ces différentes opérations ont toutes pour but de faire passer rapidement de vie à trépas celui dont le *ndozi* veut

se débarrasser. Il en est d'autres qui ont pour effet de ravir son âme, sa personnalité, en ne laissant de lui que l'apparence, le « Kihehele », épi vide, comme disent nos Noirs. Voici comment les choses se passent.

Un nègre se promène tranquillement, sans souci ; tout à coup il entend son nom, regarde en arrière et ne voit rien ; légèrement inquiet, il poursuit sa marche, mais s'entend appeler de nouveau, il regarde encore et ne voit toujours rien. Pauvre homme, c'est trop tard, sans y penser, peut-être, il a été ravi par un *ndozi* invisible ; il n'est plus qu'une ombre de lui-même, un simulacre qui se décomposera avant peu, s'il ne se rend en toute hâte chez un sorcier. Mais que devient son âme ou sa personnalité ravie? Le *ndozi* l'enferme avec soin dans une jarre ou dans une statuette au ventre creux, et l'emporte dans une contrée voisine pour y exercer à son tour le métier de devin. Allons lui rendre une visite dans son nouveau village. Il se trouve là, accroupi dans sa cabane entr'ouverte ; devant la porte on voit un ou plusieurs clients venus en consultation pour un parent malade ou défunt; le devin *mutala*, ainsi qu'on l'appelle, interroge publiquement et à haute voix sa jarre ou sa statuette, et celle-ci répond d'une petite voix d'enfant, au su et vu de tous les assistants.

Le pauvre homme ainsi ravi, ou plutôt le simulacre de lui-même, peut encore recouvrer sa personnalité. Voici comment.

S'il a cru entendre dire son nom avant d'éprouver le malaise étrange, qu'il fasse sans retard chercher un sorcier voisin. Celui-ci arrive aussitôt, armé de son attirail, inspecte le patient et reconnaît immédiatement la cause du mal. Sans plus tarder, il se dirige vers la forêt ou la brousse, y prépare un charme et se met à la

D, **106** (*suite.*)

poursuite du ravisseur que seul il aperçoit dans le lointain, parcourt un espace plus ou moins long, puis s'arrêtant brusquement, il s'écrie à haute voix : « Ah! voleur d'hommes, je te reconnais, je te tiens ; rends-moi de suite la personne volée, sinon je te trahis. » Le ravisseur stupéfait, effrayé, rend alors son fardeau, et l'heureux sorcier revient en triomphe remettre au malade sa personnalité et toucher son salaire. Mais quelquefois le devin va plus loin encore. Il court après un homme en chair et en os, lui adresse le même discours sous menace de le trahir, s'il ne lui donne telle ou telle chose. Le malheureux justement terrifié, préfère payer grassement le sorcier, qui puise ainsi à deux sources à la fois.

Contre tous ces maléfices n'y a-t-il donc pas de remède? Oui, il existe divers fétiches, chargés de cordes à crampons ; malheur au *ndozi* qui s'en approche ; infailliblement il est happé au passage et détruit. Tel est la statuette Mbuya. Mais le grand remède, c'est le *mwanzambale* qui a le pouvoir de renvoyer le maléfice sur la famille de l'ensorceleur ; tout maléfice qui atteint le possesseur de ce remède retourne donc par ricochet sur l'enfant, la femme ou un parent quelconque du *ndozi*.

Mais ces *bamfwiti*, ces *bandozi*, sont-ils donc invulnérables. Sont-ils à l'abri de tout châtiment? N'y a-t-il personne qui puisse découvrir leurs méfaits et les livrer à la colère publique? Oui, tout kilumbu, grand sorcier, a ce pouvoir, grâce au génie qui le possède et lui révèle fidèlement les choses invisibles. Et malheur au mortel

que le sorcier accuse d'avoir tué son semblable par des enchantements. Il est aussitôt empoigné par les parents du défunt, cruellement ligoté et entraîné au village voisin, où il lui faudra prouver son innocence par le poison d'épreuve.

J'ajoute ici quelques autres remèdes magiques :

1. Un bout de bois, long de 20 centimètres, large de 2, taillé en rond, est creusé dans presque toute sa longueur. On met à l'intérieur un bout de roseau (lilenge) moitié moins long, contenant la phalange d'un doigt d'enfant et fermé à chaque bout par un bourrelet d'étoupe. Le bois lui-même est bouché avec de l'étoupe et surmonté d'un clou à cheveux en fer.

Ce bwanga (remède magique) s'emploie ainsi. Le muhabo (car celui qui en était possesseur était membre de la secte Bugabo) se rend sur une tombe; il en frappe son bwanga en citant le nom de la personne qu'il veut tuer par ses maléfices. L'âme du mort doit lui obéir et aller tuer la personne désignée, soit en comprimant le cœur, soit autrement. C'est peut-être l'esprit de l'enfant dont la phalange est enfermée dans le bwanga, qui avertit le mort de la tombe.

2. On prend dans sa corne « kilambo » un peu de pâte dont la composition varie d'un individu à un autre, on va sur le sentier où la personne à atteindre a coutume de passer; on fait une ligne en travers, sur laquelle on saupoudre un peu de cette pâte magique. La personne désignée doit mourir, si elle vient à passer au-dessus de cette ligne sinistre.

3. Dans une corne de Kasya (gazelle) on met un os d'homme et de la pâte magique noire comme celle du Kilambo; un bourrelet en vieux chiffons en ferme l'ouverture; sur ce bourrelet, on tresse une sorte de petit

D, **106** (*suite.*)

chapeau. Cette corne se porte au cou. Si l'on veut nuire aux cultures, on va de nuit suspendre le bwanga dans le champ de manioc, maïs, etc. Celui-ci doit sécher.

Nota : Dans tous les remèdes que les Baluba appellent mikisi mihake, c'est-à-dire dans tous les bouts de bois, fétiches, fruits, cornes, insectes bourrés de pâtes et d'autres ingrédients, il y a quelque chose venant de l'homme. La plupart du temps cela vient d'un cadavre, rarement, comme dans le ngonze du grand chef des Balungu, cela vient d'un vivant déjà initié. Mais il faut, semble-t-il, quelque chose de l'homme pour donner à un bwanga buhake sa force : os, ongle, chair, sang, cheveux, salive, excrément même. La force du bwanga vient de la larve d'un mort, qui devient pour ainsi dire le domestique du possesseur d'un remède magique, et sans lequel le remède n'a pas de valeur; bien rarement, comme c'est le cas pour le « ngonze » c'est un initié spécial qui transmet seul à un remède sa force magique, en y mettant quelque chose de lui-même, salive, urine, etc., ou même un peu de son sang.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques.

107. — *Idoles.*

Si l'on entend par idoles des images plus ou moins esthétiques qui possèdent, par leur connexion avec les esprits ou génies, quelque chose du pouvoir suprême que ces mêmes esprits ou génies sont sensés avoir en eux, les idoles n'existent pas en Uruwa.

Si l'on entend sous ce nom, des images grossières, ou brutes, participant au pouvoir des esprlts, tous les *fétiches* des Baluba sont des idoles.

Mais si l'on comprend sous le nom d'idoles, des êtres matériels qui soient vraiment doués du Pouvoir divin, des dieux, je dois dire que je n'en ai jamais vu. Le Muluba n'est pas idolâtre dans le sens strict du mot; car il sait parfaitement que ses fétiches sont des êtres créés. Il ne les confond jamais avec le grand Esprit, le créateur, la cause première, le conservateur de toutes choses, Kabezya Mpungu.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques

108. — *Culte des phénomènes physiques.*

Souvenez-vous de ce qui a été rapporté incidemment au n° 102. On dit dans le pays que lorsqu'il y a un tremblement de terre, c'est la suite d'une bataille entre mânes adverses qui luttent comme de vulgaires humains, avec force accompagnement de cris et de bruit.

Rappelez-vous aussi de l'indication fournie au n° 105, à propos du serpent Mamba : Serait-il téméraire, disais-je, de prétendre que le serpent Mamba est la personnification de l'esprit de l'arc-en-ciel si vénéré par les Baluba ?

Enfin, notez ce qui a été signalé au n° 102, à propos des génies des rivières et des lacs, des montagnes et des pierres, des arbres et des animaux, des phénomènes naturels comme l'arc-en-ciel et la lune, etc.

De tout cela il résulte, certes une idée d'ensemble relative à un animisme caractérisé, c'est-à-dire que les Baluba se figurent que dans tout être physique, en plus de la matière palpable, il y a quelque chose d'impalpable qu'il est difficile de définir, de préciser. Ce n'est pas une forme, ce n'est pas une âme, ce n'est pas une ombre vivante, ce n'est pas un double vaporeux; et cependant c'est quelque chose qui ressemble à tout cela.

En examinant de près la façon dont ils se comportent envers les créatures, on dirait qu'ils voient en toutes une puissance, un principe d'action ; tantôt ils semblent

considérer ce principe comme intrinsèque à la créature, tantôt ils se comportent comme si c'était une influence extrinsèque, une extension d'un esprit, d'un génie. Ce principe, cette puissance disparaît avec la destruction de la créature. Seul l'homme a, en plus, un principe raisonnable (ngeni) qui survit à la destruction de son corps.

La lune est l'objet d'une vénération particulière. Le génie qui l'anime est bienfaisant. Les Baluba l'honorent de manière spéciale. Tous la saluent à son apparition nouvelle. Tous à ce moment se frottent le corps de couleur rouge ou blanche, et exécutent en son honneur une danse spéciale. C'est à son apparition qu'ils sortent leurs fétiches hors de la case pour les honorer, qu'ils nettoyent les cabanes des mânes et des fétiches. C'est un jour de repos obligatoire. Bref la néoménie est leur dimanche à eux. Voyez au n° 134 la manière de saluer la lune.

Quand nous sommes arrivés à Lukulu en 1900, en causant avec nous de la montagne de Zanza, un indigène disait : « Là-haut montent chaque mois un homme et une femme ; ils logent en haut de la montagne, sans abri ; ils prient pendant plusieurs jours. C'est en l'honneur de la lune qui va venir. »

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques

109. — *L'âme humaine.*

Nos Baluba ont deux mots pour désigner l'âme : mutima et ngeni. Le mot mutima désigne proprement le cœur de chair de tout être animé, c'est-à-dire ce qu'il considère comme principe de vie animale. Le noir étend la signification de ce mot à ce quelque chose d'impalpable dont j'ai parlé au nº 108 et que je ne puis mieux traduire que par « âme matérielle ». Le mot « ngeni » signifie proprement : principe des opérations intellectuelles et volontaires, et par conséquent âme consciente et âme raisonnable.

La première âme disparaît avec le corps, la seconde survit toujours.

Le mot mutima qui est composé du préfixe mu et du radical tima dérive soit de ima, être debout, être vivant, soit plutôt de tima (réversif de timuka : être brisé), être entier, bien portant.

Le mot ngeni a sans doute des liens de parenté avec mwine, lui-même, qui marque une possession de soi, comme par exemple, aye mwine, c'est son affaire ; il sait qu'il a à faire. Le radical ine est le même que iny, eny, eni. Dans ngeni, ng est préfixe, eni radical. Le sens intime du mot indique donc que ngeni est un être « sui compos », indépendant du corps. Les Baluba l'ont attribué au principe de leurs pensées, à l'âme consciente, à l'âme humaine proprement dite.

Baluba, Congo, D, *a*, 109.

L'âme raisonnable a mis le centre de ses opérations, tout aussi bien que l'âme matérielle, dans le cœur, le centre. C'est donc dans le cœur que les Baluba placent le siège du principe de la vie sensible et raisonnable. Aussi ne peuvent-ils comprendre pourquoi nous portons la main au front pour indiquer que nous pensons à quelque chose. C'est au cœur, leur semble-t-il, qu'il faudrait la porter. Ils paraissent bien souvent confondre le cœur de chair avec l'âme matérielle ou même raisonnable qui y opère; mais la confusion est plus apparente que réelle. Ils ont tant de peine à exprimer leur notion de ces êtres immatériels qu'ils les désignent par le siège où ils croient sentir le plus vivement toute leur action. Au fond ils savent fort bien que ce petit bout de chair qui palpite dans la poitrine n'est ni l'âme matérielle, ni l'âme raisonnable. Il suffit de se rappeler leurs expressions et leur manière de faire pour s'en convaincre. En voici trois exemples pris au hasard :

Nyingisya mutima, c'est-à-dire prends courage, mot à mot, resserre ton cœur;

Kuhitisya mutima mu..., signifie réfléchir, m. a. m. faire passer le cœur dans tel objet.

Mutima ulele mu minwe, le cœur est dans la main. (Se dit d'un avare qui tient à l'argent autant qu'à son âme.)

Il va sans dire que dans ces expressions, mutima ne signifie nullement le cœur de chair, mais bien l'âme matérielle et indirectement l'âme raisonnable, à peu près comme dans notre expression : il y met du cœur; on veut signifier : il y met toute son âme.

Il va de soi que nos pauvres noirs ne réfléchissent pas si loin.

Observez maintenant le moment de la mort. Tant que l'être humain est en vie, vous diraient nos Baluba, il est

BALUBA
(Congo.)

D, **109** (*suite*).

animé par son « mutima »; ce principe le fait vivre, tout comme un principe analogue fait vivre l'animal et la plante. De plus, le « ngeni » vient y répandre la vie raisonnable. Seule, la mort a le pouvoir de séparer du corps ces deux principes, et son œuvre est durable, irréparable. Irréparable? C'est peut-être trop dire; les esprits supérieurs peuvent opérer une nouvelle fusion, une résurrection, et cela s'est vu maintes fois comme je le dirai bientôt. A la mort donc, le « ngeni » brise sa chaîne; il commence une vie indépendante dans le monde des esprits, chez Kalunga Nyembo. Que devient le corps? Tant que du cadavre il reste quelque chose du solide, de saisissable il est environné ou pénétré de cet être, intermédiaire entre l'esprit et la matière. Cette âme matérielle, sorte de double du corps, continue à y séjourner. Elle va, vient, mue sans doute par l'âme raisonnable, quitte à revenir sans cesse au corps comme l'habitant à son logis. Elle peut directement ou à travers les organes en décomposition entendre les paroles, considérer les actions des vivants. Cette âme animale reproduit la forme actuelle du cadavre. C'est ainsi que l'âme des malheureux dont les chairs ont servi aux repas d'anthropophages, a l'apparence d'un squelette desséché; que celle des ndozi brûlés vifs ressemble à un peu de fumée; qu'un défunt dont les bras furent pliés de travers dans son cercueil, conserve cette position dans l'autre monde. Reconnaissante envers ceux qui vénèrent les débris de son cadavre, l'âme met à leur service la puissance occulte des âmes séparées.

Baluba. Congo, D, *a*, 109.

Par contre, elle moleste sans merci ceux de ses proches parents à qui incombe le soin d'honorer sa mémoire et qui se montrent négligents pour s'en acquitter; ceux qui se montrent peu empressés à lui élever le petit temple traditionnel, à lui offrir du feu, des vivres et des libations pour calmer le froid, la faim ou la soif qui la pressent. Cette âme établit les relations entre le corps et l'âme raisonnable.

Il semble qu'elle est tantôt près du corps, tantôt près du ngeni. Il semble même qu'elle va rejoindre l'âme raisonnable quand le corps a été annihilé. A moins que cette forme vaporeuse que les noirs attribuent à l'âme éternelle ne soit qu'une manière de se représenter ce pur esprit.

L'âme séparée éprouve-t-elle les besoins du corps? Oui, dans le monde d'au-delà, elle boit, mange, se chauffe, fait à peu près ce qu'elle faisait pendant sa vie mortelle, mais d'une manière spéciale, je dirais presque spirituelle.

Le nègre, sait bien que la nourriture offerte n'est pas matériellement absorbée, puisqu'il la voit se décomposer sur place; il sait bien que les charbons ardents ne peuvent la chauffer comme ils réchauffent le corps, puisqu'il les voit s'éteindre presque aussitôt et cependant il continue à offrir toujours les mêmes choses. Dans sa pensée donc il se dégage de ces offrandes quelque chose d'immatériel, d'éthéré, que l'âme s'approprie spirituellement. Tout ici est suprasensible.

Quand le cadavre est tout entier devenu poussière et que le souvenir du défunt a disparu parmi les hommes, l'âme s'enfonce dans la terre. Elle descend bien bas, bien loin, dans des lieux obscurs, des cavernes souterraines, et va grossir la troupe des ancêtres de la race.

Là-bas, elle continue à vivre à peu près comme elle a

D, **109** (*suite.*)

vécu sur la terre, gardant ses goûts et ses passions qu'elle satisfait spirituellement.

Ce que je viens de dire suffit à établir que dans la pensée de nos Baluba, l'âme raisonnable est bien une substance immatérielle, impalpable, invisible aux yeux du corps, moins saisissable que ne l'est une vapeur légère pour les sens ; un principe suprasensible capable d'agir indépendamment de la matière. Si l'âme voit, entend, articule des sons, saisit comme le ferait un corps, boit, mange, se chauffe, manifeste sa présence, tout cela se fait à la manière des esprits.

Le concept de ce double principe vital ressort non moins clairement de la croyance aux maléfices « buti ou ndozi » dont il a déjà été plusieurs fois question.

Beaucoup de Baluba prétendent pouvoir quitter momentanément leur corps à l'aide de poudres et de formules magiques. Pendant que le corps est plongé dans le sommeil ou vaque à ses occupations accoutumées l'âme matérielle se détache invisiblement, s'en va voyager par monts et par vaux, ou bien va se joindre à un groupe d'autres âmes désincarnées comme elle, qui s'amusent dans les airs.

Ainsi dégagée, elle peut librement assouvir sa vengeance sur ses ennemis ; elle sème sur leur chemin, dans leurs champs, sur leur couche, voire même dans leur nourriture, ses maléfices, ses ensorcellements souvent mortels. Personne ne la voit et ses menées resteraient à jamais inconnues aux hommes si les sorciers, rensei-

gnés par les esprits auxquels ils sont voués, ne les en avertissaient.

Outre cette escapade volontaire, il arrive qu'un individu soit ainsi dédoublé, désincarné, malgré lui ; que son âme matérielle lui soit ravie à son insu, comme on l'a vu au n° 106 par un homme, avide de lucre ou désireux d'assouvir sa vengeance. Cet homme se désincarne à l'aide de la magie et s'en va arracher à son enveloppe corporelle le principe vital.

Il l'emporte au loin, l'enferme, le fixe dans un objet de n'importe quelle dimension, un vase, une pierre, une statuette. Son coup fait, il rentre dans son corps. L'âme captive est désormais sous ses ordres. Le ravisseur y trouve son profit. Voyant par le fait de sa désincarnation ce qui se trouve dans le monde des esprits, cette âme captive renseignera son ravisseur sur les causes secrètes des maladies et de la mort. Celui-ci usera de sa science pour donner des consultations.

Que devient le corps ainsi privé? Dépourvu du foyer qui lui donnait vie et santé, il use les dernières forces emmagasinées. Il languit, il s'éteint comme une lampe sans huile. Il doit infailliblement succomber si le sorcier, par ses incantations magiques ne se désincarne à son tour pour aller délivrer la prisonnière, la remettre dans le corps et lui rendre ainsi sa vigueur perdue.

Quant à l'âme raisonnable, elle reste unie au corps jusqu'à ce que la mort vienne lui donner la faculté d'aller chez Kalunga-Nyembo.

Mais d'où l'âme tire-t-elle son origine? Qu'il s'agisse de mutima ou de ngeni, c'est sans conteste, Dieu même qui les a créées. Les expressions suivantes le prouvent :

Ils disent d'un voleur invétéré : *Vilye kakuhele mutima muya,* c'est-à-dire l'Esprit, le grand Esprit ne t'a pas

D, **109** (*suite.*)

donné une âme bonne. A un imbécile : *Vilye umulembakênye* : l'Esprit, le grand Esprit l'a empêché de bien penser. D'ailleurs ils disent positivement que Dieu crée les âmes à mesure qu'elles sont nécessaires aux corps nouveaux nés.

Où vont les âmes après la mort?

Je l'ai dit incidemment dans plusieurs des numéros précédents, et plus au long dans le bulletin des missions des PP. Blancs (15 juillet 1906).

Quand un mort est déposé dans sa tombe, il arrive chez « Kalunga-Nyembo », c'est le nom du maître du pays des morts. Le pays de « Kalunga-Nyembo » est froid, humide, souterrain, mais pour le reste en tout semblable au nôtre ; les arbres et les plantes y poussent, les bêtes y peuplent les forêts ; les morts y cultivent, y mangent, y boivent, se couchent, se lèvent, s'y battent même. Oui, il y a là-bas des batailles en règle, et le bruit s'en répercute sur terre, chaque fois que nous sentons la terre trembler. La population de ce pays macabre se groupe par village ; les chefs y redeviennent souvent chef, tous y retrouvent les membres défunts de leur famille. Le soleil malheureusement ne vient jamais réchauffer les corps engourdis par le froid.

A la différence de notre terre, tout y est vaporeux, éthéré, semble-t-il.

A noter ici, outre la croyance populaire que je viens de préciser, le grand secret des Bakabwala, (voir

n° 119), qui montre mieux la spiritualisation des âmes désincarnées, la continuité de leur vie d'au-delà.

Dans la terre des morts, toute joie n'est pas éteinte; elle succède fréquemment à la tristesse, et plusieurs défunts au caractère jovial aiment à venir la manifester aux vivants. Ce sont les revenants, ou comme l'on dit ici, les morts joyeux *bafu ba musasso*. Quand ils veulent s'égayer un peu au détriment d'un vivant, ils vont se poster sur le chemin où celui-ci doit passer, agitent devant lui les herbes, imitent le bruit d'une branche qui craque, de bracelets de métal qui s'entrechoquent, ou prononcent des paroles d'une voix caverneuse. Le passant effrayé s'enfuit à toutes jambes, à la grande hilarité des morts. On a vu, paraît-il, à quelques minutes de la mission de Lukulu, un squelette se promener en titubant, portant sur la tête un fardeau. Il y a même à une demi-heure de là une vallée, où les morts viennent s'amuser chaque nuit; c'est la *Luwi-mitondo*. Seuls les anthropophages et les devins ne les redoutent pas, car ils ont un remède qui leur fait voir ces revenants joyeux et les rend inoffensifs.

Il y a donc des revenants dans l'Uruwa. Je n'ai pas pu les voir de mes yeux, n'en possédant pas le mystérieux pouvoir; mais ce que j'ai vu, c'est un ressuscité; oui, un mort revenu à la vie. Il paraît qu'il y en a d'autres. Un jour donc que j'étais à causer avec quelques jeunes gens du catéchisme, un petit vieux vint à passer; tous de le considérer avec un air étonné et respectueux, et de chuchoter à l'oreille l'un de l'autre. Surpris de ce mystère, j'en demande l'explication : « Bwana, me répondit l'un des plus grands, mais ce vieux-là c'est Mulebwa, le ressuscité. » — « Comment un ressuscité? » — « Oui, oui, très vrai, Bwana; ce petit vieux-là a été mort deux

D, **109** (*suite*).

jours entiers, et puis il est revenu parmi nous. » Et un autre de me raconter aussitôt l'histoire : Mulebwa, c'est le beau-père de Kyombo, notre chef. Un jour il s'était pris de querelle avec le grand *twite* (remplaçant du chef absent). Ils s'insultèrent longtemps de vilaines insultes ; le *twite*, piqué au vif par les sarcasmes de l'autre, saisit un manche de houe et lui en appliqua un fort coup sur la tête; celui-ci tomba raide mort, le crâne largement ouvert et brisé. Les parents de Mulebwa transportèrent son cadavre dans sa cabane, et toute la famille vint pleurer. On se lamentait ainsi depuis deux jours et deux nuits, et déjà l'on songeait à le mettre dans un panier de jonc, quand tout à coup le mort se mit à remuer, arracha le bandeau de ses yeux, et demanda à boire. Ses parents voulurent tout d'abord s'enfuir, mais lui continua de parler, et tout le monde constata qu'il vivait de nouveau. Quand la plaie fut guérie, il sortit de sa cabane et raconta son aventure. Dès qu'il eut reçu sur la tête ce coup de matraque, il s'était rendu chez « Kalunga-Nyembo » et là il avait vu sa mère. Celle-ci voyant qu'il était encore dans la fleur de l'âge, lui avait dit : « Quoi, tu viens déjà nous rejoindre ; tu es encore trop jeune ; retourne sur la terre et va soigner la blessure que tu viens de recevoir. » Et lui n'avait pas osé résister à sa mère ; il rentra donc dans son corps et Dieu le fit revivre sur la prière de sa mère. Voilà l'histoire de Mulebwa. Au village tout le monde la raconte et plusieurs des témoins de sa résurrection vivent encore. »

Baluba. Congo, D, *a*, 109.

Mon visage trahissait sans doute quelque incrédulité, car le petit Longo me dit : « Bwana, je vois bien que tu ne crois pas à l'histoire de Mulebwa. Elle est pourtant très vraie. D'ailleurs, il y a bien d'autres ressuscités dans notre pays. A la Nyemba, dans le village de Lobelwa, il y en a un qui vit encore. Chez Luba Nsila il y a un sorcier qui a été enterré et est sorti tout seul de sa tombe avec des restes de chairs en putréfaction; actuellement il en porte encore des traces au côté gauche. Chez Kyombo-Mkubwa il y a une femme nommée Mbuyu, et celle-là je l'ai vue souvent, elle est aussi allée chez Kalunga-Nyembo. Elle souffrait depuis longtemps du « makoho » (maladie qui consiste à perdre successivement les phalanges des pieds et des mains) et était couverte de plaies. Un jour elle mourut; son âme se rendit chez Kalunga-Nyembo et rencontra les morts. Ceux-ci voyant arriver une femme aussi vilaine et déformée, la chassèrent et la forcèrent à revenir sur la terre. Elle revint et guérit. Voici encore un cas que j'ai vu : je passais avec mon père dans le village de Kagumba; un homme se trouvait là dont les bras étaient déformés de telle sorte que les mains touchaient les épaules, et dont tout le corps était couvert de cicatrices. Mon père s'approcha de cet homme et lui demanda pourquoi il tenait toujours ses bras ainsi courbés. « Je voudrais bien les redresser, lui répondit l'autre, mais je ne le puis; ne sais-tu pas que j'ai été mort et enterré. Oui, moi qui te parle, je suis un ressuscité. On m'avait lié les bras comme tu vois, et j'étais ainsi descendu chez les morts; ceux-ci en me voyant tout couvert de pustules pleines de pus, ne voulurent point me recevoir. Je dus donc revenir dans mon corps et revivre; j'ai pu redresser mes jambes mais non mes bras, et mon corps resta couvert de cicatrices. » Voilà, Bwana, me dit Longo, la vérité. Et tous les autres compagnons de certifier la même chose.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques

110. — *La vie future.*

Il est évident, par tout ce qui a été dit aux numéros précédents, que nos Baluba ont une foi inébranlable en la vie future.

Quelle idée s'en font-ils?

Des détails ont été fournis au cours du nº 109 à propos du séjour des âmes. J'accorde que tout cela est un peu vague, flou, sans précision. Mais telle est bien la mentalité de nos noirs, d'ailleurs peu préoccupés de précisions en ces matières.

Il faut bien espérer que d'autres observateurs, aux habitudes scientifiques, pourront peu à peu ajouter aux caractères déjà indiqués des esquisses nouvelles, dont le fond se trouvera dans des conservations de hasard.

Ainsi le P. Van der Meiren me signale la suivante :

« Plusieurs fois nos Baluba nous ont demandé si nos étoffes étaient fabriquées par « nos morts. » Cette question nous étonnait et jusqu'à présent nous n'avions pu nous rendre compte de sa portée. Aujourd'hui nous avons la clé de l'énigme.

» Voici d'abord quelques éclaircissements.

» Quand une personne meurt, on la couvre de perles au cou, aux bras, aux pieds et aux reins, on lui frotte le corps d'huile. Mais pour que les habitants de chez « Kalunga-Nyembo » ne viennent à se moquer quand le mort paraît chez ses ancêtres, ceux-ci lui préparent deux

portions de bouillies, une blanche servie avec une poule, une noire préparée avec de la raclure de manioc et assaisonnée de moustiques et de sauterelles (nsima ya bikolwa ne nzi.) S'il choisit la bouillie blanche, il est mort pour de bon, c'est-à-dire qu'il ne pourra ressusciter. Il pourra bien, s'il le désire, aller revivre dans un autre membre de la famille, qui, à la naissance prendra son nom, mais il n'aura jamais le bonheur de celui qui aura choisi la bouillie noire. Celui-ci en effet est reconnu adroit et malin et peut retourner sur la terre parmi les siens dans son propre corps. Cela s'appelle « Kusanguka ku bafu ». Convaincus donc que la vie continue au delà de la tombe, nos noirs se font la réflexion suivante : Les blancs vont aux fleuves, aux débarcadères, déposer du caoutchouc, de l'ivoire et des banyungo (gros escargots), c'est leur cadeau aux morts. Quelque temps après, ils reviennent prendre au même endroit des étoffes longues et de couleur, que les morts leur ont tissées. Si un européen avait l'indélicatesse d'attendre là son cadeau, ou s'y cachait pour voir comment les choses s'y passent, il aurait incontinent les yeux crevés. »

Cette reviviscence, dont parle mon confrère, n'est pas une métempsycose; ce serait plutôt une métemsomatose, comme dit un auteur, c'est-à-dire le passage de la forme d'un corps dans un autre; cette forme n'est autre que l'âme matérielle, le sosie du défunt. L'âme raisonnable elle, se trouve toujours chez Kalunga-Nyembo.

Un mot encore.

De tout ce qui a été dit aux numéros précédents on aura pu conclure — c'est mon opinion — que les Baluba n'ont guère de notion de la rétribution future, telle que nous l'entendons, je veux dire la récompense ou le châtiment pour les actions.

D, **110** (*suite*).

Le choix entre les deux plats et le résultat de ce choix ne peut, me semble-t-il, tenir lieu de jugement. Bons et méchants, dans l'autre monde, continuent à être ce qu'ils étaient; il n'y a pour eux ni récompense pour la vertu ni châtiment pour le crime. A toutes les questions que nous posons sur le chapitre de la justice future, la réponse est unanime : « *Kwetu kabayukile* », chez nous on ne sait pas cela. »

Je note cependant un fait spécial :

Les méchants, d'après eux, sont les bizwa et les ndozi. Ces êtres nuisibles reviennent après leur mort, ennuyer les vivants. Ils ne se livrent à cette besogne, paraît-il, que parce qu'ils ne peuvent descendre au pays de Kalunga-Nyembo.

Ces bizwa sont souvent des ensorceleurs qui ont été condamnés à boire le poison d'épreuve.

Sont-ils morts à la suite du poison d'épreuve, les morts chez lesquels ils descendent les marquent au front avec du charbon de bois et leur brisent les reins à coups de hâche. La marque au front est un obstacle insurmontable pour arriver chez Kalunga-Nyembo, la demeure des Mânes. Ils ont les reins brisés pour qu'ils ne puissent revenir molester ceux qui leur ont fait boire le poison. Ils pourront tout au plus se traîner jusqu'à la case de leurs parents, auxquels ils viendront reprocher de ne pas les avoir protégés les armes à la main. En conséquence, les parents seuls peuvent redouter leur vengeance.

La vie future est-elle éternelle? A en croire le grand secret des Bakabwala (nº 119) il semble que oui. Mais nos simples noirs ne réfléchissent pas à cela. C'est déjà trop abstrait, trop lointain pour leur mentalité.

Un jour, le rédacteur d'une revue étrangère me posa une question précise à propos d'un article publié le 15 juillet 1906 dans le Bulletin des PP. Blancs.

Voici le passage : « De tout ce qui précède vous avez pu conclure comme moi, que les Baluba n'ont *aucune notion de la rétribution future*, etc... »

Donc, écrivait mon correspondant, il y aurait des peuples — vos Baluba — qui n'auraient pas dans leur cœur la loi de faire le bien et d'éviter le mal?

De Lukulu, je lui répondis par les considérations suivantes qui intéresseront peut-être quelques lecteurs :

« Nos Baluba savent fort bien que le vol, le mensonge, l'adultère, sont mauvais; que quiconque s'en rend coupable est punissable.

» Mais à qui revient le droit de châtier? Avant tout à la partie lésée. Il semble qu'ils admettent en pratique que « faire le mal n'est pas défendu; il suffit de ne pas se laisser prendre par celui à qui on le fait », c'est-à-dire que l'Etre suprême, ne s'occupe pas de ces bagatelles. Il laisse les vivants se débrouiller entre-eux, soit seuls, soit avec l'aide des esprits, des fétiches ou des talismans. Nos noirs ne s'occupent donc pas de la justice ultérieure, ni par conséquent du bien à faire et du mal à éviter en vue de cette Justice ultérieure. D'ailleurs, personnellement je n'ai jamais vu un noir qui semblât même y songer, ni de près ni de loin. Ne pas se faire pincer par la personne lésée, se prémunir contre les fétiches protecteurs de cette personne en portant avec

D, **110** (*suite.*)

soi un fétiche plus puissant, voilà toute la préoccupation du voleur, de l'adultère, du meurtrier noir.

» A vrai dire, nos Baluba admettent l'existence d'être bons et méchants dans l'autre monde. Mais leur conception est toute différente de la nôtre. Sont réputés bons, les défunts qui ne viennent pas tourmenter les vivants, sont réputés méchants ceux qui viennent tourmenter les vivants, c'est-à-dire les mikuli, les bizwa ou fantômes mauvais. Ceux-ci habitent contre la surface du sous-sol, et reviennent fréquemment tourmenter les habitants de ce monde, leur donner des cauchemars, des rêves pénibles, les rendre malades, les pousser au mal, voire même les tuer. Ceux-là descendent d'un seul coup dans le pays froid, chez Kalunga-Nyembo, et reviennent rarement, et encore est-ce pour perpétuer leur nom et pour protéger les leurs. En sorte que ce même défunt déclaré bon par ceux qu'il est censé protéger, est mauvais pour ceux contre lesquels il protège les siens.

» En somme, les bons sont ceux que le sorcier n'a pas encore désignés comme auteurs d'une maladie, d'un cauchemar pénible, d'une mort, etc. Les mauvais sont ceux qui ont été déclarés par le sorcier coupables de ces maux.

» Le mal que les défunts ont fait sur la terre périt avec eux, à moins qu'ils n'aient été surpris dans leur faute par la partie lésée et subi la peine ici-bas. Donc nos noirs

n'ont pas la préoccupation de l'au-delà au point de vue moral.

» N'en ont-ils aucune connaissance?

» Je n'oserais l'affirmer trop catégoriquement. Si j'ai dit qu'ils n'ont point connaissance de la rétribution future, j'ai entendu cela au sens pratique, c'est-à-dire en tant que cela pût influencer leurs actes bons ou mauvais. Peut-être au fond de leur cœur gisent encore quelques bribes des vérités primitives à ce sujet. Ce qui est certain, c'est que, quand nous en parlons aux Baluba pour la première fois, ils l'admettent sans peine, je dirais presque qu'ils trouvent cela tout naturel. »

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques

111. — *Spiritualisme.*

112. — *Matérialisme.*

Sur ces théories philosophiques, nos Baluba n'ont aucune notion précise.

Il est certain cependant que la philosophie de leurs notions religieuses se dégage spiritualiste, pour autant que leur notion d'esprit mérite ce nom.

Je n'ai jamais remarqué des individus, sorciers ou autres, qui aient montré qu'ils ont conscience de ces notions philosophiques.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques

113. — *Monothéisme ou polythéisme.*

Nos Baluba sont nettement monothéistes.

Ils ont foi en un Dieu suprême, unique, créateur et bienfaisant. (Voir 101.)

Tous les autres esprits quelque supérieurs qu'ils soient, sont créés.

Donc on ne saurait parler ici de hiérarchie parmi les dieux; nos Baluba appellent le principe créateur, « Vilye Mukulu » ou bien « Kabezya-Mpungu, » littéralement : « le grand Esprit, le Tout-Puissant d'en haut. »

Kabezya-Mpungu, selon les Baluba, a existé de tout temps et existera toujours; je ne connais aucune légende qui fasse même soupçonner le contraire. Il est unique de sa nature; aucun autre esprit ne peut lui être comparé. C'est pour cela qu'Il se nomme Mukula, le grand. Seul il est au-dessus de tout. Existant avant tout ce qui existe, il a tout créé, et fait de rien; la croyance populaire est formelle sur ce point. Aujourd'hui encore, tous les phénomènes naturels, surtout ceux qui frappent davantage l'imagination par leur grandeur relèvent de sa causalité. C'est ainsi que les nègres, dans la première expression de leur étonnement, attribuent à Dieu le glissement d'un rocher par exemple. « Kabezya-Mpungu uhangile » Dieu la créé. Cette expression revient souvent sur les lèvres de nos noirs pour exprimer qu'ils ignorent d'où provient un être. D'ailleurs ils affirment que Dieu crée les hommes,

les âmes, à mesure que leur présence est utile à la terre. Le mot « hasard » ne se traduit pas autrement que par l'expression de cette causalité : « i Kabezya-Mpungu, c'est le Tout-Puissant d'en Haut ». C'est à lui encore qu'ils attribuent les grands fléaux, tels que la variole ou toute autre épidémie. Et, dans ce cas, il paraît agir par l'intermédiaire des esprits et des mânes. Ils ne conçoivent pas, semble-t-il, le repos de Dieu comme un désintéressement complet par rapport à son œuvre, la création. Dieu continue à agir. Même les hommes subissent l'effet de son activité, du reste très vaguement conçue et encore plus vaguement exprimée par la théologie de nos noirs. Il leur suffit de savoir que Kabezya-Mpungu est habituellement bienfaisant et ne leur veut guère de mal, pour qu'eux-mêmes se désintéressent plutôt de Lui et s'efforcent de se concilier les esprits dont ils craignent le mauvais vouloir. Cause première comme nous venons de voir, Dieu est encore jusqu'à un certain point Cause dernière en ce sens que c'est vers Lui que retournent toutes les âmes, car le royaume des ombres est régi par ce même Kabezya-Mpungu, sous le nom de Kalunga-nyembo.

On remarquera sans peine la similitude du concept des Baluba sur Dieu avec le nôtre. Ne pouvant concevoir ces perfections en elles-mêmes, le nègre de l'Uruwa s'en rend compte et l'exprime en niant chez Dieu toute imperfection. C'est ainsi qu'il ne localise pas Dieu en le plaçant dans un temple. Kabezya-Mpungu ne reçoit rien à absorber; il est au-dessus de tout besoin de nourriture. Seul il se suffit à lui-même. Contrairement aux autres esprits, il n'a pas d'emblême qui le représente. N'étant point cause immédiate de quelque mal, jamais le noir n'a recours à Lui pour en être délivré lorsqu'il se

BALUBA
(Congo.)

D, 113 (*suite.*)

sent atteint. Il ne Lui offre pas de sacrifices dans le but de se le concilier. Tout au plus, si de temps en temps, il Lui abandonne une parcelle du produit de sa chasse, ou de ses cultures, comme pour reconnaître le souverain domaine du Grand Esprit; ou s'il laisse quelque objet usé se consumer, en son honneur, en quelque coin de la brousse, pour affirmer que cet objet a été mis à son usage par le maître de tout, par Kabezya-Mpungu.

L'imagination a pu être une auxiliatrice plus féconde dans la formation des idées sur l'âme humaine et sur les esprits créés. Leur activité étant beaucoup plus restreinte a pu servir à faire concevoir leur nature d'une manière plus précise et plus déterminée. Ce qui fait que ces êtres sont d'autant moins spirituels qu'ils ont avec les hommes des relations plus étroites et plus fréquentes.

Qui ne serait frappé de voir combien nos pauvres sauvages ont conservé pure la notion sur la divinité. Dieu est pour eux un être unique increéé, éternel, pur esprit, bon, créateur et conservateur de la nature, des hommes et des esprits.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques

114. — *Morale.*

Les Baluba ont sur le bien et le mal une notion assez claire. Ils savent parfaitement que le vol, l'adultère, le mensonge, l'assassinat sont choses reprèhensibles ; ils savent aussi que l'action de sauver quelqu'un d'un danger de mort, la remise d'une dette, la fidélité conjugale, sont choses louables. Les châtiments dont ils punissent les uns, les louanges qu'ils donnent aux autres en sont une preuve suffisante. Sans doute, la personne lésée par le vol, l'adultère ou le mensonge ne voit dans ces actes que le tort qui lui est fait ; la personne favorisée par des actes louables n'y voit guère que son avantage. Il n'en est pas moins vrai que les personnes qui n'y ont aucun intérêt se portent de préférence vers ceux qui sont de nature droits, généreux, complaisants. Un jeune homme dissolu, une femme voleuse, etc., encourent le mépris public.

Ils ont notamment une notion exacte de la pudeur. Les enfants des deux sexes n'oseraient se produire en public, pour faire leurs actions contraires à cette vertu. Plusieurs personnes de sexe différents, soit adultes, soit enfants, doivent-ils traverser une rivière, rarement ils le feront côte à côte, ou sans se couvrir au moins d'une touffe d'herbes. Les femmes qui vont à la pêche, exposées à entrer et à sortir de l'eau, seront vêtues d'une petite bande d'étoffe fixée sur le ventre et sur les reins au

moyen d'un collier ou d'une ficelle. La petite fille, dès sa naissance, est habillée presque toujours d'un bout d'étoffe grand comme une carte à jouer.

Les parents éloignent leurs enfants, leurs garçons surtout, la nuit, dès que ceux-ci peuvent se rendre compte de ce qui se passe dans leurs rapports intimes.

La charité est connue et pratiquée, même en dehors de la famille et des amis. Je me souvient d'un fait. En 1902, un enfant était tombé à l'eau. Il était sur le point de se noyer. Le fils du chef Kyombo habitant un village différent, entendant ses cris, sauta résolument à l'eau, malgré la violence du courant, et le sauva au péril de sa propre vie. La maman reconnaissante du petit rescapé, accourut le remercier et l'invita à venir chez elle manger une poule. Elle parcourut ensuite les villages pour publier l'acte de courage du sauveteur.

Quant à la charité à l'égard de personnes de la parenté ou des amis et confrères de sociétés secrètes, elle est quasi journalière. Car n'est-ce pas de la charité, intéressée peut-être, mais charité quand même en bien des cas, cette solidarité qui porte les uns à payer pour les autres, à les aider dans les circonstances critiques, la maladie, le danger, quelquefois au péril de leur propre vie.

Mais ont-ils du remords pour le mal commis ? Je ne sais trop. Il semble que les remords ne doivent pas être bien cuisants, si l'on entend par remords les reproches d'une conscience coupable. Ils n'ont pas la notion des châtiments d'au-delà, réservés aux fautes contre la loi naturelle. Dès lors, que craindre ? Le châtiment de la part des personnes lésées, la vengeance des vivants ou même des morts et des esprits irrités. Et c'est tout. Mais cela n'est pas du remords, c'est de la crainte. Les noirs qui n'ont pas été instruits sur les châtiments de

BALUBA
(Congo.)

D, **114** (*suite*).

l'autre monde, meurent sans redouter un châtiment qu'ils ignorent. Mais j'ajoute qu'il suffit d'un simple énoncé de cette doctrine pour qu'ils s'écrient « Eyo, i bine ! Oui, oui, c'est bien cela ». Tant il est vrai que cette notion semble sommeiller au fond de leur cœur, et qu'il suffit d'une simple remarque pour la réveiller. Le cas m'est arrivé fréquemment. Je n'ai connu aucun Muluba qui ait sincèrement révoqué cette doctrine en doute.

Nos Babula ont une certaine notion de l'affection familiale, de cette affection désintéressée qu'on retrouve à un si haut degré dans nos bonnes familles chrétiennes. Mais cette affection chez eux est plutôtcelle de l'animal pour son petit ; elle est instinctive, et nullement raisonnée. Une maman aime son enfant, bien sincèrement, surtout s'il est tout petit. Plus tard, cette affection s'obscurcit notablement. Une mère un jour laissa devant moi tomber son bébé sur le sol ; le petit se fit mal et se mit à pleurer. Instinctivement ses voisines se mirent à lui donner des coups, pour la punir de son inattention à l'égard de son enfant. A la mort d'un petit enfant, la mère pleure ; et indépendamment des cris de commande, il y a bon nombre de larmes bien sincères qui coulent de ses yeux. J'ajoute que cette douleur est de très courte durée. Le père éprouve lui aussi une certaine tendresse pour ses enfants, mais l'intérêt prend bientôt le dessus. Les cas de ce genre sont malheureusement trop fréquents. En voici une preuve :

En 1904, un soir que je revenais à la mission, je trouvai un petit enfant de 5 à 6 ans blotti sur le sol, près d'un petit feu éteint. Je le ramasse et le porte à la maison. En route, il me raconta que son père était un chef de village ; que sa mère une esclave ; étant devenue folle, l'avait abandonné. Depuis plus de 24 heures il était là où je l'avais trouvé. Vainement il avait demandé à manger chez son père et chez les femmes de celui-ci, on lui avait tout refusé. S'il eut été une petite fille, son père l'aurait adoptée pour l'intérêt à en retirer à l'époque de son mariage. Par contre, ce même chef aimait ses enfants nés de femme libre. Etait-ce de l'amour véritable, je le pense ; cependant ce mot « amour » tel que nous le concevons, n'a pas de correspondant dans leur langue.

Les enfants ont à l'égard de leurs parents, une affection fort peu désintéressée. S'ils les soignent dans leur vieillesse, c'est surtout pour éviter leur vengeance posthume. Les filles sont moins intéressées en général que les fils. Il y a des exceptions. J'ai connu un grand du village de Kyombo qui visitait régulièrement sa mère, vieille et folle. Et même ici, quelle affection ! La vieille logeait dans une cabane ouverte à tous les vents.

Ils sont braves à la guerre, et en général courageux devant le danger. En 1899, un lion dévastait la région ; ils convinrent de le cerner pour le tuer. Armés de leurs arcs, ils se mirent en un cercle qui alla se resserrant de plus en plus jusqu'à ce qu'ils se trouvèrent près du fauve. Celui-ci se montre, et se sentant pris, bondit sur un des chasseurs, qu'il tue d'un coup de ses formidables griffes, aucun des chasseurs ne s'enfuit. A la guerre, les jeunes gens et les enfants se trouvent sur la première ligne, reçoivent les premières flèches : c'est ainsi qu'ils doivent conquérir leurs grades.

D, 114 (*suite*).

On peut dire d'eux qu'ils ont le caractère loyal, franc et ouvert. Ils sont indépendants par tempérament, à tel point qu'ils n'obéissent que quand bon leur semble. Même esclaves, ils ont de la peine à faire ce qui leur est commandé par leur maître. En général, un Muluba dit ce qu'il pense.

Quant à la reconnaissance, elle est singulièrement viciée par l'intérêt. Il semble que la crainte seule obtienne chez eux des actes de cette vertu. Dès que la crainte n'existe pas, ils oublient de rendre graces pour un bienfait reçu, sauf dans des cas comme celui de cette mère dont on avait sauvé le fils.

Un Muluba n'a cure d'une parole donnée. Mentir est pour lui un défaut qui ne lui vaut pas de honte de la part de ses concitoyens. Avant tout il voit ce qui lui est le plus favorable, et il parle en conséquence.

Somme toute, il y a dans cette peuplade un fond de vertus naturelles, bien peu apparent il est vrai, mais qui n'en est pas moins véritable. Malheureusement, trop de vices recouvrent ces vertus. Ces vices sont dominés par le vice de la chair et une forte dose d'orgueil ou de vanité. On pourrait affirmer qu'un Muluba se procure sans scrupules le plaisir de la chair toutes les fois qu'il le peut, sans que cela lui coûte trop cher. Les enfants dès leur bas âge se livrent à ce plaisir. Une femme mariée n'a peur que de la jalousie de son mari, et celui-ci craint seulement le mari qu'il trompe. Les jeunes gens se

livrent au dévergondage, bien souvent presque sans retenue. Ils sont les fils de Cham. C'est d'ailleurs le vice qui entrave le plus l'action des missionnaires.

On pourrait établir comme principe qu'un Muluba est voleur par tempéramment. Chaque fois qu'il en a l'occasion, et qu'il n'a pas à craindre de châtiment ou de vengeance, il y donne libre cours. Il ne se gênera pas pour dévaster les cultures, dépouiller les faibles, etc. Avant notre arrivée une personne de basse condition n'osait aller à quelque distance du village avec des vivres ou des biens, de peur de rencontrer un grand, ou un chef qui l'en eut dépouillé. Ils ont recours à des ruses pour détrousser les étrangers. A cette fin ils se cachent dans les herbes voisines du sentier, puis au moment où l'étranger passe, ils font du bruit comme pour attaquer; le passant affolé jette bas sa charge, pour fuir; les détrousseurs viennent prestement nettoyer la place.

Les peines cruelles infligées aux voleurs sont là pour les retenir un tant soit peu dans le droit chemin. Nombreuses sont les personnes aux oreilles coupées à la suite d'un larcin. Ces personnes sont presque toujours des esclaves ou de petites gens.

Les grands, les puissants, se tiennent à niveau beaucoup plus par leurs exactions que par leur industrie propre.

Nos noirs sont cruels par tempéramment. Ils aiment à voir souffrir. Prennent-ils des oiseaux, ils leur cassent les pattes et les ailes afin qu'ils ne s'envolent ou ne s'encourent pas, et les laissent vivre, jusqu'à ce qu'ils les mangent. Ils trempent une poule vivante dans l'eau bouillante pour la mieux plumer, enlèvent la peau d'une chèvre non égorgée etc. Prennent-ils un prisonnier, ils aiment à le faire souffrir. Ils lui lient sans scrupules les

D, **114** (*suite*).

coudes sur le dos, tellement qu'ils se touchent l'un l'autre; et puis, après avoir serré les cordes tant qu'ils peuvent, ils y versent de l'eau afin de les retrécir et de les faire pénétrer dans les chairs.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques.

115. — *Philosophie.*

On a vu, au nº 105, que le serpent Mamba est vénéré. Il faut ajouter ici que le serpent, aux yeux des peuplades du Tanganika ne meurt pas. Il change seulement de peau. Il est immortel. Il meurt toutefois si on l'écrase complètement.

Je ne puis assurer que cette croyance soit aussi nette chez les Baluba de l'Uruwa; mais je suis porté à croire, d'après des indices nombreux, qu'elle règne parmi eux aussi.

A ce propos, une légende précise a pu être recueillie chez les Baholoholo, nos voisins du nord-ouest.

Au commencement Dieu, le Grand Esprit, avait un jour réuni le premier homme et la première femme; il appela aussi le serpent. Voulant les éprouver, il présente, main fermée, un noyau à la femme et un noyau au serpent. C'est le noyau de la mortalité et de l'immortalité. « Choisissez », dit-il. La femme prend le fruit de la mortalité, le serpent celui de l'immortalité. « Je regrette pour vous, dit Dieu à la femme, que vous ayez choisi la mort tandis le serpent a choisi la vie éternelle ». Et voilà pourquoi, ajoute la légende, les serpents ne meurent pas tandis que les hommes meurent.

Le Muluba ne songe pas à appliquer cette idée de l'immortalité à l'âme humaine.

Ainsi qu'il a été dit, notamment au nº 109, tant que le cadavre humain garde encore quelque forme apparente, que les os ne sont pas tout à fait réduits en poussière, l'âme reste pour ainsi dire en relation avec le corps au moyen de l'âme animale.

Voilà, par exemple, pourquoi l'on redoute le regard d'un défunt, au point qu'à peine mort on lui jette un linge sur la face (voir nº 97).

Quand le corps est absolument réduit en poussière, qu'il n'en reste quasi plus rien, l'âme s'enfonce bien bas chez Kalunga (voir nº 109).

Là elle continue à exister. Jusques à quand ? C'est ce que le noir ne se demande pas.

Voilà la croyance populaire.

Quand au fatalisme, nos Buluba ne sont pas des fatalistes à la façon des Mahométans.

Il est vrai qu'au *Mektoub* (c'est écrit) des Musulmans, paraît correspondre l'expression qui revient si souvent sur leurs lèvres : « *i Kabezya Mpungu* », c'est le Grand Esprit, c'est Dieu. Ce qui signifie : Le Grand Esprit, Dieu, l'a ainsi voulu ; ou bien c'est Dieu qui a fait cela, nous n'y comprenons rien. C'est d'ailleurs par cette même expression qu'ils traduisent les mots « hasard heureux».

Quand ils ont dit : « i Kabezya Mpungu » il n'y a rien à y faire.

En 1899, la petite vérole décimait la population. La seule explication qu'ils nous donnèrent alors était : i Kabezya Mpungu. Et quand la mort enlevait un malade, ils ne disaient pas autre chose.

Mais n'oublions pas que nos Baluba admettent l'intervention des esprits dans les affaires humaines. Ils les craignent et les invoquent. La preuve en a été abondamment fournie dans les numéros qui précèdent. Quant à

BALUBA
(Congo.)

D, **115** (*suite.*)

l'idée de la fin du monde, je n'en ai pas entendu parler une seule fois. De l'ensemble de leurs croyances, on paraît pouvoir dégager que le monde doit durer un nombre d'années indéfinies, longtemps, longtemps. Ne pressez pas trop les Baluba sur ce sujet, ils vous répondront sans aucun doute. « Katuyukile » nous ne savons pas; ou encore « i Kabezya Mpungu » ça c'est l'affaire de Dieu. Ce problème ne les intéresse pas, pas plus que l'éternité de l'au delà.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

a) Idées religieuses et philosophiques

116. — *Manifestation de la religion dans les formes diverses de la vie privée et sociale.*

Les numéros précédents montrent de nombreuses interventions. On peut dire, d'une manière générale, que la vie privée et sociale de nos Baluba est compénétrée d'esprit religieux, celui-ci étant entendu au sens large.

On a pu s'en rendre compte déjà, les Baluba sont très religieux; je dirais peut-être mieux : superstitieux. L'idée d êtres invisibles les hante. Ils en voient partout : les âmes des morts, les esprits sont censé agir avec eux dans la plupart de leurs actes. Les trépassés méchants, les vivants momentanement désincarnés, les entourent pour nuire. De là l'abondance de devins, de sorciers, de talismans. d'amulettes, de fétiches, de sacrifices, de là aussi l'initiation en masse aux sociétés secrètes dans lesquelles on se procure des talismans préventifs. Le pays d'Uruwa est vraiment pour toutes les peuplades voisines, la terre classique des sorciers.

La grande cérémonie commune est la néoménie. A l'apparition de la lune, tout l'Uruwa danse en son honneur; et plut à Dieu que ces danses fussent toujours exemptes d'immoralité. C'est le jour de repos forcé.

Une autre cérémonie publique est celle qui a lieu à la mort du chef et à l'installation de son successeur.

Toutes les réjouissances publiques importantes, comme

le retour triomphal de la guerre par exemple, sont plus ou moins imprégnées de rites religieux.

En somme, le culte a pénétré la vie sociale comme elle a pénétré la vie privée.

Quand il faut apaiser un esprit, on récite la formule d'incantation, à genoux le plus souvent, ou debout, la figure ou le corps bariolé des couleurs du fétiche (rouge ou blanc) et on formule son vœu en faveur du malade, invitant l'esprit à le laisser tranquille. On verse l'offrande liquide : eau et farine ou un peu de bière, on immole la poule ou la chèvre. Dans certains cas, on laisse couler un peu de sang sur le fétiche, on fait de même avec l'eau mêlée de farine et avec la bière.

S'il s'agit des mânes à apaiser, même opération, sauf la formule. Je crois que l'on se met le plus souvent à genoux accroupis sur les talons, devant la hutte nouvellement dressée. Sur le soir on apporte des charbons ardents si l'esprit est un de ceux qui réclament le feu.

Chaque esprit veut être invoqué par une formule d'incantation qui lui est propre. Tout dévot doit la connaître. Il n'en comprend pas le sens, si tant est qu'elle ait un sens. Plusieurs formules font allusion à des faits attribués aux esprits, faits que je ne connais pas.

Voici vingt formules que j'ai pu recueillir.

Formules d'incantations que l'on récite pour appeler et honorer les fétiches.

1. Pour honorer *Mande mukeya* (fétiches).

Mande mukeya nhina bilumbu, mande watene bilumbu biyowa, byataluka byakamukusa mpemba.

Mande mukeya, la mère des sorciers bilumbu, a rencontré les esprits nageant dans l'eau ; ils en sont sortis et l'ont aspergée de terre blanche.

D, 116 (*suite.*)

2. Pour honorer *Kulu.*

Kulu mwanze : amua kalimukila, walimukile behi ne bala, kilumba ndala, mwenze, wakubambala.

Kulu mwanze, c'est moi le petit surpassant (diminutif) qui dépasse, c'est moi qui ai surpassé les courts et les longs : *Kilumba ndala*, *Mwenze*, *Wakubambala.*

3. Pour *Banza.*

Banza : amua banza, bwanga bwa halampe, bwa bankulu, ne muonga.

C'est moi qui suis banza, le remède (venu) de très loin, le remède des anciens et qui suis muonga.

4. Pour *Kabila.*

Kabila mwanza muja (kijibwa s. ent.) kitele, kyakatelelwe kyakatenganga.

Kabila mwanza muja, je ne nomme pas la chose qui se mange; je ne l'ai jamais nommée ni touchée.

5. Pour *Mwamba seya.*

Mwamba seya kalala kami, kalala ka balaba ne bahemba.

Mwamba de seya, mon maître de guerre; général des baluba et des bahemba.

6. Pour *Mwamba nkongolo.*

Mwamba wanina mwisi bali munsi banyema.

Mwamba produit de la fumée ; (le jet qui sort de Mwamba c'est l'arc en ciel), ceux qui sont au-dessous s'enfuient.

7. Pour *Simba.*

Mbolela nsimba, katontokelwa miketo, utala wa kutontokela.

Mbolela simba qui évite les flèches en allant en zig-zags, tu vois bien comment faire tes zigs-zags.

8. Pour *Ngoï.*

Ngoï lwikoka mu lito, jisinda ke muli lwendo.

Ngoï de lwikoka est dans le fourré, il ne passe pas dans le sentier.

9. Pour *Kasongo.*

Kasongo kekenya biseba.

Kasongo, arrange les peaux de bêtes.

10. Pour *Kabwangozi.*

Kabwangozi nsangolozi mukiswa kubumba wakusonga wilukanya.

Kabwangozi le disputeur, toi qui aimes à recueillir du monde, tu chasses tous tes gens.

11. Pour *Kibawa.*

Leza, leza, kibawa mulinli, kamba muynkilwa, ku mitembwe uyuke luvumba ulele nandi.

Leza, leza, kibawa fils de mulinli,... dans le jeu mitembwe tu connais le parfum et tu dors avec lui.

12. Pour *Mwamba Kongolo.*

Kongolo Kahatwa-kazali nkongolo mwamba leka lusuya losuya kanya bakwenu, nkongolo iya unkwate, bokwatanga e ba ka.

Kongolo fils de kahatwa fils de Kazali, Kongolo mwamba laisse là la fausse accusation ; quand tu accuses ainsi tu pétris tes fidèles, kongolo viens saisis-moi ; ceux que tu saisis de quoi sont-ils faits ?

D, 116 (*suite.*)

13. Pour *Ilunga*.

Ilunga mwila, mfumu wa babemba, ne kuibataha ne kuibasinga jiwi.

Ilunga fils de mwila, chef des wabemba, chef pour les tuer et pour leur badigeonner la voix.

14. Pour *Simba*.

Simba ndala Kayela, kyaluneka munda.

Simba fils de ndala, fils de Kayela, comme il a le ventre creux.

15. Pour un autre *Kasongo*.

Kasongo mwine Kibanza.

Kasongo, tu es le maître de Kibanza.

16. Pour *Mwirambwe*.

Mwirambwe-Kihoto, Kasindika mibela (= mikose) ngoy mwalaba.

Mwirambwe fils de Kihoto, accompagne avec des cauris ngoy le nageur.

17. Pour *Mumba*.

Mumba ndolo.

Mumba fils de ndolo (on ne dit rien autre ou bien on dit) :

18. Mumba kilubi kya butembo, Kiyukanga wikiyutwile.

Mumba le trompeur venu du butembo (pays des Batembo ou Batwa) qui connaît celui qui s'est découvert.

19. Pour *Mbuyu*.

Mbuyu holombwe, mukisi wa...

Mbuyu fils de holombwe, fétiche de...

20. Ngoy munfungwa.

Pour *Ngoy munfungwa,* on cite simplement le nom.

Les vingt formules ci-dessus sont employées :

1° Par les sorciers qui veulent se faire posséder par l'esprit. Chaque sorcier a un esprit à lui ; il invoque donc le sien, en récitant par la bouche de son aide, le batteur du tambour magique, une des formules ci-dessus. Ce récit se fait par saccades, par syllabes hachées, rapides et brèves ;

2° Par les dévots de ces esprits qui veulent se les rendre favorables. Ces dévots font celà à genoux ou debout, mais posément.

P. COLLE.

D. — Vie religieuse.

b) Rites et Cultes

117. — *Culte.*

Pour les rites usités dans les associations (voir n° 119).
Pour le culte des ancêtres (voir n° 102).
Pour les rites magiques (voir n° 106).
Pour les rites aux fétiches (voir n° 103).

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

b) Rites et Cultes

118. — *Mythologie et folklore.*

Voici une légende célèbre :

Jadis la terre était sans habitants, Kabezya-Mpungu qui l'avait créée (Kuhanga = créer ; action propre au génie tout-puissant) y envoya Kyomba, le premier homme et deux femmes. En l'envoyant, il lui donna les instruments pour faire du feu, le luvio. Dans ses cheveux, il déposa les semences des plantes. Kyomba en se promenant un jour, aperçoit de petites plantes à peine germées ; il reconnaît qu'elles sortent des semences qu'il portait sur la tête. Les plantes mûrissent et produisent le maïs, l'éleusine, le manioc, tout ce qui fait à présent la nourriture végétale des hommes. En ayant goûté, il trouve cela délicieux. (Il avait sans doute jusque-là vécu des fruits de la forêt.) Il se met à semer. Pour cela il faut remuer le sol. Il essaie quelque temps un bois pointu. C'est dur et fatiguant. Un peu plus tard, il cherche une pierre pointue qu'il emmanche ; c'est encore bien pénible. Il découvre enfin une pointe de fer (qui lui enseigna l'art d'extraire du minerai, la légende ne le dit pas). Cette fois, le travail marche vite et bien. Il ne changera plus.

Cependant, un fils lui naît de sa femme préférée. L'enfant grandit sous les yeux de ses parents, aidant ceux-ci dans leurs travaux.

D'autres enfants, garçons et filles, viennent aussi au monde, nés de l'une et l'autre épouse.

Un jour, la mère du fils aîné est prise de syncope, et tombe en une profonde léthargie. Sa compagne n'y comprend rien, ni les enfants non plus. Seul, le père sait ce que cela signifie. Il emporte la pauvrette, sans rien dire à personne, et s'enfonce dans la forêt.

Là, il se met en demeure de construire une cabane, une maison spacieuse; au centre une chambre bien abritée, chaude; tout autour des cloisons, pas moins de dix; dix portes sont faites dans les cloisons. Quand tout est prêt, il dépose sa compagne dans la chambre centrale, barricade solidement toutes les portes, et revient au logis, comme si de rien n'était.

Cependant, Kyomba a l'œil sur son épouse enfermée. Chaque jour il se rend vers elle, portant un peu de nourriture et un certain remède (on ne sait pas en quoi il consistait). Le fils aîné mis au courant, accompagne son père; mais il a reçu défense absolue de le dire à sa deuxième mère, sous peine des plus terribles malheurs. Kyomba craint d'ailleurs que sa deuxième femme ne croie que sa rivale ne reviendra jamais plus, et n'en profite pour se montrer arrogante.

Les jours se succèdent, sans amener de changement à cet état de choses.

Kyomba dit un jour : « Je pars en voyage » et il part. Avant de se mettre en route il dit à son fils : « Si ta mère va vers la demeure cachée, dis-lui que je m'y oppose; que c'est dangereux, que ne pas m'obéir en ce point aura pour nous tous des conséquences désastreuses ».

Cependant, deux jours se passent, et Kyomba ne revient pas. Sa femme alors donne à l'enfant un pot perforé de

D, 118 (*suite.*)

trois trous, et lui dit : « Va, mon fils, va puiser de l'eau à la rivière. « L'enfant obéit. Il n'est pas plutôt parti que la femme s'écrie : « Mon mari se promène, moi aussi je vais me promener. » Et elle part vers la forêt. Tout à coup, elle aperçoit un petit sentier battu, elle le suit, et arrive à la demeure construite par Kyomba.

Malheureusement, son fils n'est pas là pour lui en interdire l'accès. Elle ouvre une porte, puis une deuxième, puis une troisième. A mesure qu'elle avance, sa curiosité s'accroît. Enfin, elle a franchi la neuvième porte, et s'apprête à ouvrir la dixième. Mais chut ! une voix se fait entendre à l'intérieur : « N'entrez pas ! N'entrez pas ! » Et pourquoi pas; moi je veux entrer. — « De grâce, n'ouvrez pas la porte, si vous entrez ici, je meurs aussitôt, et vous aussi, vous mourrez ! » — « Je n'en crois rien; c'est un truc, vous mentez. » Et elle pousse la porte grande ouverte. Elle aperçoit une belle jeune fille toute blanche, toute fraîche, on dirait qu'elle vient de naître. Celle-ci la regarde et tombe morte. Sa compagne curieuse tombe morte à ses côtés !

Cependant, Kyomba revient de voyage. Ne voyant pas son épouse, il demande au fils aîné où elle est. « Je ne sais pas, lui dit-il; elle m'a envoyé puiser de l'eau dans un pot percé de trous. Je suis resté longtemps à la rivière, essayant vainement de le remplir. A la fin, las et impatient, je suis revenu, et je n'y ai pas trouvé notre mère. Je suis ici à l'attendre depuis longtemps.

Baluba. Congo, D, *b*, 118.

Kyomba s'enfonce dans la forêt, appelant son épouse dans toutes les directions ; l'écho seul lui répond. Enfin redoutant un malheur, il va vers la demeure secrète, en trouve toutes les portes ouvertes, et au centre deux cadavres. A cette vue, il est saisi d'une grande douleur. Il revient à la maison et dit : « Mes enfants, un grand malheur nous est arrivé. Votre première mère était tombée dans un profond sommeil. Je l'emportai au sein de la forêt; là elle devait rester quelque temps; puis elle devait se réveiller; à ce moment, elle devait subir une métamorphose et redevenir jeune et belle. Seulement, personne ne pouvait jeter sur elle un regard, avant que tout ne fut absolument achevé. Seul, moi votre père, je pouvais le faire. Votre deuxième mère, poussée par sa curiosité, a franchi tous les obstacles, est venue la regarder et aussitôt la mort s'est emparé d'elles. Les voilà mortes, mes enfants, elles ne parleront plus, ne viendront plus parmi nous. Nous-mêmes, sommes condamnés à mourir de même. Si votre première mère avait pu achever sa métamorphose, elle nous obtenait à tous l'immortalité, tous nous aurions eu la faveur de nous rajeunir éternellement, mais maintenant nous devons tous mourir comme elle ».

Voici, touchant la même légende, une version différente. Celle-ci a cours du côté Ouest, comme celle-là a cours du côté Est de l'Uruwa.

Kabezya-Mpungu mit sur la terre un homme et deux femmes. Ces premiers habitants de la terre vivaient heureux depuis longtemps, quand une femme se mit à vieillir. Le Grand Esprit l'avait prévu, et lui avait donné le don de se rajeunir, et la faculté, si elle réussissait la première fois, de conserver ce don pour elle-même et toute l'humanité. Mais voilà que, se voyant toute rata-

D, **118** (*suite.*)

tinée, elle prit le van de sa compagne, qui venait de vanner le maïs destiné à faire de la bière, et alla s'enfermer dans sa hutte ; elle en ferma soigneusement la porte. Là, elle se mit à arracher toute sa vieille peau, laquelle se détachait d'ailleurs sans peine, et en déposa les morceaux sur le van. Aussitôt apparut une peau fraîche comme celle d'un petit enfant. L'opération touchait à sa fin ; il ne restait plus que la tête et le cou, quand sa compagne s'approcha de la hutte pour reprendre son van. La vieille n'avait pas eu le temps de l'en empêcher, que déjà elle avait poussé la porte ; mais hélas, au même instant, la femme presque rajeunie tomba morte, et emporta avec elle son secret. Voilà, pourquoi tous nous devons mourir.

Tout au commencement, il y avait sur la terre un homme et une femme. Un jour la femme part pour ramasser du bois à la forêt. Passant près d'un épais bosquet, elle entend tout à coup derrière elle du bruit dans les branches. Elle se retourne étonnée. Une voix sort du fourré et lui dit : « Viens par ici, j'ai une chose à te dire, un secret à te révéler. » La femme curieuse de savoir ce qu'il y a là, s'approche et voit sur un arbuste un être étrange, quelque chose comme un dragon. Elle s'approche encore et lui dit : « Qui es-tu et que me veux-tu ? » La voix répond : « Je suis Kizimu (1), je viens t'apporter un grand bienfait. Voici deux fruits ; ils renferment quelque chose de précieux. Mais garde-

toi de l'ouvrir. Il faut d'abord que ton mari ait reçu le sien, car il y a un fruit pour chacun de vous. Quand tu auras remis à ton mari le fruit qui lui est destiné, tu prendras le tien, tu l'ouvriras, tu en secoueras le contenu sur ta poitrine, et tu seras contente. » La femme prend le fruit et revient à la maison raconter à son mari ce qui lui est arrivé, mais sans lui dire que Kizimu lui a remis pour lui un fruit semblable. Elle se retire un peu à l'écart, ouvre le fruit ; il en sort une poudre magique qu'elle secoue sur sa poitrine. Aussitôt elle commence à avoir honte ; son être est bouleversé ; elle vient de remarquer qu'elle est femme. Cependant l'homme est allé à la forêt ; dans les branches, il entend le même bruit, la même voix. Il s'approche ; Kizimu lui dit : « Tu as reçu le fruit que j'ai donné à ta femme pour toi? » « Non, je n'ai rien reçu. » « Eh bien, elle a mal fait. Je lui ai remis pour toi un fruit avec la recommandation de l'ouvrir et de le secouer sur ta poitrine. Mais peu importe. En voici un autre. » L'homme accepte et avant de rentrer au logis, il ouvre le fruit, le secoue sur sa poitrine. Aussitôt il reconnaît qu'il est homme et sent la concupiscence naître dans son cœur. Il continue sa marche vers la cabane et là, commence pour la première fois à chercher noise à sa femme : « Pourquoi ne m'as-tu pas remis ce que Kizimu t'avait donné? Pourquoi as-tu ouvert ce remède avant moi ? C'est moi qui devait l'ouvrir le premier ! ! » Et les voilà qui se chamaillent à qui mieux mieux.

De là vient, disent nos noirs, que les hommes recherchent les femmes et que les personnes mariées se disputent si souvent.

---

(1) Kizimu est le croquemitaine noir, le mauvais, le monstre, le tentateur, dont le nom revient dans nombre de fables. C'est un être mal connu, espèce de dragon, moitié serpent, moitié homme.

D, 118 (*suite*).

On pourrait ici rappeler la légende de Kongolo Mwamba (voir n° 94) et celle du fruit de la mort (voir p. 507).

Pour les légendes sur les origines et les migrations, voir n°s 7 et 134, note sur les "*tumandwa twa maseba*".

Toutes ces légendes ne semblent-elles pas être l'écho affaibli des vérités primitives, mélangées, tronquées, déformées peut-être, mais toujours reconnaissables? Il me semble qu'on pourrait y voir la survivance de la création des premiers hommes, de la chute dans l'Eden, de Noé, et peut-être même de Caïn, qui paraît ici confondu avec Noé dans la personne de Kongolo. Quoiqu'il en soit, ces récits m'ont été faits par des noirs, dont plusieurs n'avaient jamais entendu parler de nos religions supérieures.

P. COLLE.

D. — Vie religieuse.

b) Rites et Cultes

119. — *Sociétés secrètes.*

Les sociétés secrètes sont fort répandues en Uruwa. Elles sont très puissantes. Afin de permettre au lecteur de se faire une idée précise de leur origine, de leur organisation et de leur fonctionnement, j'ai rassemblé dans les monographies suivantes tous les renseignements qu'il m'a été possible de recueillir. Assurément un certain nombre de ces indications trouveraient aussi leur place sous d'autres numéros. Je n'ai pas voulu cependant les distraire d'ici afin de présenter le phénomène dans son ensemble.

On trouve en Uruwa des sociétés dans lesquelles — suivant les espèces — les hommes et les femmes Baluba, les jeunes gens et les filles, les maîtres et les esclaves, fraternisent et se rendent plus ou moins solidaires les uns des autres. Le désir de participer à des danses, de recevoir une part des libations communes, l'assurance, la facilité de s'y livrer impunément aux plus viles passions, et surtout de se voir initiés à la confection de talismans et de remèdes et à divers secrets que chaque association prétend posséder, pousse nos noirs à s'affilier à ces confréries. Si d'aventure certains individus se montrent peu empressés d'y entrer, les sorciers les y forcent en les menaçant de la vengeance des génies. On a vu des membres eux-

mêmes initier de force. Je ne cite qu'un exemple. En 1905, un enfant, âgé de 12 ans environ, jouant ou chassant dans la forêt, est aperçu par une bande réunie pour l'initiation : vite on le prend et on l'initie. Quand un membre meurt, les chefs des sectes forcent un de ses esclaves ou un de ses parents à s'initier pour prendre la place de celui qu'ils viennent de perdre. De la sorte, on peut dire que le peuple entier — du moins dans ses parties vives — se trouve enlacé dans un rite très difficile à rompre. Ces confréries sont les principaux obstacles à l'œuvre civilisatrice, spécialement des missionnaires.

Je traiterai successivement de neuf confréries, à savoir :

1° La confrérie Bukazanzi ou Buzanzi (cannibales) ;
2° Les confréries Buyangwe, Bukabwala, Bulumbu ;
3° La confrérie Mbulye ou Mbuje ;
4° La confrérie Burungu ;
5° La confrérie Buhabo ;
6° La confrérie Bulindu ;
7° La confrérie Butwa.

I. CONFRÉRIE BUKAZANZI.

1° *Origine.*

Au dire de nos anthropophages, la confrérie des Bakazanzi a été introduite dans le pays, il y a longtemps déjà, par des Baluba trafiquants. Etant allés dans le pays de Buyembe et de Wilande, pays dépendant de Ilunga Nsungu et situés tous deux vers l'ouest, pour y acheter des étoffes indigènes faites d'écorces de ficus, ils en revinrent Bakazanzi. Actuellement, les initiés de la confrérie portent encore le nom de Bayembe, c'est-à-dire gens du Buyembe.

BALUBA
(Congo.)

D, 119 (*suite*).

Voici comment les initiés des grades élevés racontent son origine: cette histoire constitue d'ailleurs l'un des grands secrets de leur société.

Mukinda, femme Muyembe (= personne de Buyembe), souffrait de se voir stérile. Un jour qu'elle s'en allait aux champs, le cœur oppressé au souvenir de son malheur, elle vit sortir d'une termitière une bande de fourmis ailées. (Ces bestioles constituent pour nos Baluba un mets fort recherché.) Oubliant sa peine, elle court vers la termitière s'emparer des insectes. Afin d'aller plus vite en besogne, elle se met à agrandir l'ouverture étroite par laquelle les fourmis sortent une à une; sous le tranchant de sa houe, l'ouverture s'élargit, s'élargit. Soudain s'ouvre devant elle un trou profond et noir; il semble qu'elle s'y enfonce jusqu'au fond. Là elle aperçoit des êtres fantastiques, des spectres badigeonnés de terre blanche, rouge et noire (pemba, nkula, busila). Tous tiennent dans leurs mains des minyanga, sorte de hochets indigènes, et se livrent en chœur à des danses macabres. Ils s'approchent de Mukinda et lui disent : « ke kunyema, batwe bakazanzi; kô kunena i malwa; banhinobenhinobe Makobo wa kwa Kalamba watibanga nsima kamamanga. Ubalikile kutwezya Mukinda, ne Kasongo, ne Mande, ne Kabole, ne Kitenge, ne Nkole, ne Kibenzi, ne Nsimba. » Je traduis littéralement. « Ne t'enfuis pas; nous sommes les Bakazanzi; ne dis pas, malheur à moi; ta mère-mère (= ancêtre?) Makobo de chez Kalamba a coupé la bouillie sans la pétrir dans ses doigts (allusion à la façon de

manger des chiens par opposition à celle des hommes qui roulent la bouillie dans les doigts), commence par admettre (dans la confrérie) Mukinda, et Kasongo (sa sœur) et Mande (sa femme) et Kabole et Kitenge, etc. »

Je ferai remarquer que Makobo est le nom secret du chien que les Bakazanzi honorent d'un culte particulier. Ils l'appellent leur mère, comme on vient de le voir; pendant leurs réunions, les chiens sont quasi vénérés; ils peuvent manger au plat des initiés; les frapper alors est un crime. Ne serait-ce pas leur totem?

Après que les ancêtres en balade lui eurent tenu ce discours, ils initièrent Mukinda à tous les secrets de leur confrérie, je veux dire, à la quadruple initiation : Kasubu ka Ntambo (initiation de Ntambo); Kasubu ka Mande (initiation de Mande); Kasubu ka Mubangwa (initiation de Mubangwa); Kasubu ka Ngoy wa kwa Kahenda (initiation de Ngoy de chez Kahenda). En conséquence elle fut revêtue de tout leur attirail mystérieux, et renvoyée parmi les hommes avec ordre de faire des adeptes. Les premiers initiés devaient s'appeler Mukinda, Kasongo, Mande, etc., c'est-à-dire porter le nom actuel des chefs bakazanzi, tel que les spectres le lui avaient enseigné.

C'est ainsi que le bukazanzi fut révélé aux hommes.

2° *Première initiation appelée Kulundwa.*

L'initiation des Baluba à la confrérie des Bakazanzi en fait des anthropophages. Il ne s'en suit pas que tous soient cannibales. Ne mangent de chair humaine que les initiés de la confrérie. Et encore parmi ceux-ci plusieurs se contentent d'en goûter seulement à l'époque de l'initiation.

Malgré tous leurs ingrédients magiques, bien des initiés de la secte Bukazanzi conservent pour la

BALUBA
(Congo.)

D, **119** (*suite*).

chair humaine une profonde répugnance. Ils prendront part aux danses, mais ne souilleront jamais plus leurs lèvres de la chair de leurs semblables. C'est qu'ils ne sont entrés dans la confrérie que pour apaiser un revenant importun ou forcés par la crainte d'un puissant maléfice.

Hommes et femmes peuvent faire partie de la confrérie. Les non-initiés sont appelés par les Bakazanzi, ntengu (pl. bantegu), antilope-cheval.

Quand, poussé par les motifs que j'ai dit, un indigène désire faire partie de la confrérie des Bakazanzi, il s'en va trouver l'un des initiés bayembe, lui offre un petit cadeau, et lui demande de l'introduire, c'est-à-dire de lui servir de parrain, ou comme l'on dit ici, de père des remèdes, sya bwanga. Le parrain donc atiend la prochaine réunion. Quand tous sont assemblés, il dépose par terre des feuilles de lwenye et bikoti, des caillots desséchés, des débris d'ossements humains ayant appartenu à un muhunde, mauvais revenant, et la carcasse d'un Kababu (1). Il introduit alors le jeune aspirant qui a quitté ses habits, lui présente le manche d'une hache, ordonne d'appuyer un bout sur les feuilles et de tournoyer autour en saisissant l'autre bout des deux mains. Bientôt l'aspirant tombe étourdi. Les assistants le relèvent, le portent dans une hutte, lui fixent au front un diadème d'osselets humains, lui frictionnent vivement le corps avec de l'huile et divers ingrédients magiques,

(1) Goliatus micans, insecte coléoptère caractérisé par sa grande taille et ses vives couleurs.

jusqu'à ce que la syncope prenne fin. Ils le revêtent alors de sa meilleure étoffe, lui couvrent toute la tête de plumes et sortent dehors. Un ancien de la bande se met aussitôt à cuire une épaisse bouillie de manioc, une poule et un peu de chair humaine fumée, met ce « ragout » dans un crâne renversé, y plante le tibia d'une jambe humaine, et dépose le tout par terre entre le récipiendaire et son parrain, accroupis tous deux face à face sur une natte de papyrus. Le parrain prend alors une boulette de bouillie trempée dans cette sauce à la « chair humaine », en frotte à plusieurs reprises la langue de son « filleul » comme pour l'immuniser ; il jette cette première pâte, puis lui fait avaler boulette par boulette tout le contenu de cet horrible plat. Voilà donc l'aspirant prémuni contre l'action nocive des âmes de tous les morts dont il voudra violer les tombes ou goûter la chair. Il peut désormais prendre part aux saturnales, mais sans se frotter de blanc. Le parrain est gratifié d'une ou deux poules pour sa peine, et tout le monde danse la ronde des Bakazanzi.

Il y a une autre façon d'étourdir le récipiendaire. Le parrain fait à la poitrine et au dos de l'aspirant de légères entailles dans lesquelles il frotte une composition magique. Puis il lui lance sur la poitrine un bois de flèche rempli des mêmes ingrédients, pendant que les compagnons lui jettent sur le dos une grêle de fruits rouges appelés matungulu. La victime ne tarde pas à tomber en syncope. On procède ensuite comme j'ai dit plus haut.

3° *Deuxième initiation appelée kusubuka ka bayembe.*

Après un stage plus ou moins long, le novice désire se faire initier aux rites proprement dits. Il attend généralement qu'il ait des compagnons et qu'on soit à l'époque

D, 119 (*suite.*)

du maïs, car il faut brasser de la bière. Il recourt à l'une des quatre initiations que j'ai nommées plus haut. Toutes sont usitées en Uruwa. La plus répandue au pays de Lukulu est la première, l'initiation de Ntambo.

a) *Kasubu ka Ntambo.*

Le parrain convoque tous les membres de la confrérie. Dès qu'ils sont réunis, il se dirige vers le village du récipiendaire, de son filleul; pénètre dans sa cabane avec tous ses talismans et fétiches, et lui attache au front une couronne de fruits de « mukunkuli ». A la nuit tombante, tous deux se lavent (kowa loo) avec une sorte d'eau lustrale dans laquelle on a laissé tremper diverses plantes, puis s'en vont dans la forêt la bouche remplie d'herbes afin de ne pas parler. Ils se mettent à la recherche d'une tombe, déterrent prestement le cadavre, l'emportent au galop vers la rivière pour le laver, et de là au village, en récitant sans interruption ces deux mots : « Mukoke, Mulete! tirez, amenez! » Ils le déposent dans une cabane et se couchent de chaque côté. Dès que le jour paraît, ils mettent dehors sur une natte le fruit de leur larcin. Le parrain s'assied alors sur un tabouret, tenant à ses côtés son « filleul », et ordonne aux membres de dresser tout autour d'eux une cloison de nattes de papyrus. Là, à l'abri des regards indiscrets, il découvre à son filleul les secrets de la secte, l'art de confectionner des remèdes magiques, des talismans offensifs et défensifs, et lui octroie une nouvelle immunité contre les revenants et génies malfaisants, au moyen d'ingrédients

superstitieux enfermés dans une corne de buffle. Cependant un vétéran de la bande a préparé un mets du genre cité plus haut, le fixe au bout de sa cuillère de bois et le glisse prudemment à l'intérieur de la cabane improvisée. Quand l'aspirant a tout absorbé, les nattes sont écartées, et tout deux pénètrent dans une autre cabane pour procéder à un nouveau rite. Sur l'ordre du parrain, le récipiendaire prend dans une courge remplie de terre blanche un peu de poussière, et s'en badigeonne tout le buste, pendant que dehors les tambours font rage; de la sorte il s'imprègne de la vertu du génie Mande, génie tutélaire de la secte, qui est censé résider dans cette courge. Il sort. Un des membres saisit de la main gauche un van recouvert d'une peau de genette, qui a la propriété de rendre invulnérable, et de la droite une lance. L'aspirant, lui, saisit un crâne humain et une lance. Tous deux font une ronde de danse, viennent devant le parrain, et lui passent entre les jambes. Après cela le crâne est brisé en menus fragments, et partagé entre tous les acteurs. Le nouvel initié reçoit également une part, qu'il emporte précieusement chez lui. Ce sera son principal talisman. Il ne redoutera plus les revenants ni les mauvais sorts, et pourra prendre désormais part aux danses, aux bacchanales des anthropophages et à toutes les réunions, revêtu des insignes de la secte. Il est vrai Kazanzi.

b) *Kasubu ka ngoy wa Kwakahenda.*

Après que les initiés ont enlevé le cadavre de la tombe, ainsi qu'il a été dit, et qu'ils sont revenus au village ils se mettent dans les narines et sur les yeux des feuilles de lwenye (sorte de réséda indigène). Ils reçoivent alors leur nom de secte. Le chef initiateur quitte le lieu où ils sont réunis, et les appelle un à un.

D, 119 (*suite.*)

Ils sortent et viennent à tour de rôle exécuter devant lui la grande danse. Pendant la danse, ils tiennent en main un crâne humain. Dès que ce rite a pris fin, ils vont déposer le crâne devant le Nsinku; ils appellent de ce nom celui des Bakazanzi qui le premier a touché le dos du cadavre au moment où ils le déterraient; celui qui le premier a touché la tête s'appelle Manzi.

A ce moment, une femme revêtue d'une peau de genette et qui répond au nom secret du génie Mande, s'approche du groupe; elle tend un van en guise de plateau et fait une quête en règle. Puis, chacun se badigeonne d'huile, et l'on se sépare momentanément. Le chef alors remplit de remèdes la carcasse du scarabée Goliath (Kakuba) (1), des fruits makose (sorte de coings) et des grosses fèves rouges, appelées Kiu. A la nuit tombante, il se rend à la forêt, accompagné d'un aide (kitobo). Tous deux creusent un souterrain, au-dessus duquel ils construisent une cabane à fétiches. Le lendemain matin, ils reviennent et débroussent devant le souterrain une bande de terre, un bout de chemin. Au milieu de ce chemin improvisé, le chef dépose la courge sacrée du génie Mande Mboko où il a fixé les fétiches de la confrérie.

Après ce nouveau rite, il revient au village, et procède à la désignation des noms des nouveaux initiés. Puis il se rend avec eux à une termitière voisine, où il pratique

(1) Les bakazanzi considèrent ce scarabée comme un talisman protecteur contre les flèches.

une brêche à l'aide d'un pilon. Dans l'ouverture ainsi obtenue, il dépose un peu de bouillie et du duvet de poules; il fait même des efforts pour y enfoncer la tête, comme s'il voulait y pénétrer lui-même. Il ordonne aux nouveaux initiés de faire la même tentative. Les voyant impuissants à s'enfoncer ainsi dans la terre, il dit à chacun d'eux : « Puisque tu ne peux entrer monte dessus au galop ». Ils y montent tour à tour, et redescendent à grandes enjambées. Celui qui tombe, est mis à l'amende. Après ce rite, ils reviennent au village, où l'initiateur leur fait les recommandations suivantes qui constituent en même temps les secrets de la secte :

1° Si musaka buti, banwe bene; si makayo, banwe bene. « Si, en entrant dans notre confrérie, vous cherchez avant tout les moyens de jeter le mauvais sort, cela vous regarde; si vous ne recherchez que nos plaisirs cela vous regarde ».

2° Si un non-initié entrait dans votre demeure, et répandait par mégarde l'eau qui est à bouillir sur le feu, vous le feriez initier, ou du moins vous lui feriez payer une amende qui le rachète de l'initiation.

3° Si mukwenu mu lwendo wamufyamine ne kiyonga, mkwatile musokwele mambo ne kutentama. « Si en voyage votre compagnon de route se cache à vos regards, ou vous crie à tort : « au secours », vous le forcerez à se faire initier.

4° Quand vous mangerez chez des étrangers, vous n'accepterez jamais en guise d'assaisonnement à la bouillie des feuilles de manioc, mais bien de la viande ou des œufs. Toutefois, vous pouvez manger en cachette des feuilles de manioc, si celui qui vous les présente est lui-même initié.

5° Quand on vous annoncera la mort d'un membre de

D, 119 (*suite.*)

notre confrérie, vous fabriquerez sans retard de la bière de manioc, en ayant soin de piquer une flèche en terre tout près de là.

Quand vous voudrez boire la bière, buvez la de bon matin et exécutez aussitôt une danse. Le lendemain, arrachez la flèche et buvez le reste. Trois jours après, vous brasserez de la bière d'éleuzine et de maïs pour faire les libations sur la tombe du défunt.

Quand le chef initiateur à fini ses révélations, il s'en va tout seul dans la brousse : il y coupe une branche de nkoyo (arbuste fétiche), ramasse des herbes coupées la veille, des résédas (bikoti), du duvet de poule et des racines, tresse une rondelle semblable au coussinet dont se servent les porteuses d'eau, recueille des débris de l'arbre nyamvwa munyantizi, revient à l'endroit où l'on a brassé la bière et où se trouve la bande, y creuse un trou, dans lequel il dépose le tout, à l'exception de la branche de nkoyo. Il referme le trou, plante sa branche, dresse de la terre autour de la tige et pique tout à l'entour des plumes de poule. Ce tertre porte le nom secret de Kitu.

Après cela, l'initiateur avertit secrètement les nouveaux initiés, devenus vrais bakazanzi (bayembe) d'avoir à simuler la voix caverneuse des spectres quand, à la faveur des prochaines ténèbres, il viendra les appeler. Mais ils ne pourront répondre au premier appel.

Cependant, les parents des nouveaux confrères ont été invités à venir entendre la voix de leurs enfants. Le chef s'adresse donc aux nouveaux bayembe, et les appelle.

Sa voix reste sans écho, personne ne répond. Il recommence de la sorte à plusieurs reprises différentes. Evidemment, dit-il aux parents, vos fils sont fâchés, ils ont la colère du remède (nsungu ya bwanga), cela ne cesse qu'avec les cadeaux; payez-nous des poules. Le village n'est pas loin, les parents s'exécutent. Dès que ce cadeau est livré, le chef s'adresse aux récipiendaires invisibles, et leur dit : « banwe bafu, fwenaï, vous morts, approchez ». Des voix lugubres répondent : « Hu, hu, hu, hu ! fwenai ! » Le chef initiateur simule aussitôt une grande crainte, et file au plus vite vers le village, suivi des parents. De là il se dirige vers la fosse d'où l'on a retiré le cadavre; tous les confrères y sont réunis ; on procède aux dernières libations.

c) *Kasubu ka Mande etd Kasubu ka Mubangwa.*

Ces deux initiations diffèrent peu des précédentes. La première possède les mêmes rites que l'initiation de Ntambo, à quelques détails près; la seconde se confond presque avec l'initiation de Ngoy wa Kwakahenda.

4º *Enterrement.*

A la mort de l'un d'entre eux, tous les confrères du même groupe se réunissent devant la maison mortuaire afin de s'y livrer pendant des heures et des heures à des danses propres à la confrérie. Pour ces danses chacun est badigeonné de blanc, couvert de peau de bêtes, et tient d'une main une hache, de l'autre un instrument représentant une tête d'oiseau à long bec, nyuzya. Ils s'avancent l'un derrière l'autre, à la suite du chef danseur, tout en chantant leurs chants particuliers, et sans doute, pour l'occurrence, les louanges du mort. La famille les dédommage de leur peine. A eux revient en général l'honneur d'enterrer leur confrère.

D, 119 (*suite.*)

5° *Réunions.*

Les Bakazanzi se réunissent régulièrement à la nouvelle lune, pour exécuter leurs danses en l'honneur de cette planète. A cette époque ils exposent leur génie « Mande » et se frottent tout le corps de terre blanche.

Ils se réunissent encore pour l'initiation des nouveaux adeptes, ou à la mort d'un des leurs, ou même pour dévorer en commun un cadavre humain.

Quand les Bakazanzi ont pu se procurer un cadavre humain, ils se réunissent aux abords du village, ou de préférence sur les bords de la rivière voisine, et là, sans fuir les regards des spectateurs (1) ils dépouillent le corps de sa peau, qu'ils jettent au feu avec les caillots de sang. Ils coupent ensuite le corps par le milieu, aux reins, et en détachent la tête. Le bas du corps est donné aux anciens, le haut aux jeunes recrues, et la tête au chef de la bande. Chaque groupe fait un partage égal entre ses membres qui enfilent leur morceau sur des bâtonnets, et le mettent à fumer, se réservant une part pour le festin du jour. Celle-ci est mise à cuire dans un grand pot de terre. Une femme (car les femmes sont admises dans la secte) a eu soin d'apporter et de cuire de la farine de manioc. Quand tout est à point, chacun vient à tour de rôle saisir bien prestement son morceau, et l'avale en courant et en imitant le cri de la hyène, puis revient à sa place. Le chef, lui, est assis à l'écart. Pendant qu'il fait bouillir dans un pot le plus tranquille-

(1) Il en est ainsi du moins là où ils n'ont pas à redouter le regard du blanc.

ment du monde le crâne de la victime, il dépouille de leur peau les deux pieds qu'on lui a donnés en partage, les cuit et les déguste à son aise. Tout ce temps durant, les tambours font rage, et les confrères rassasiés se se livrent à une danse frénétique. Après quoi ils brûlent une partie des os, et en recueillent les cendres dans un petit pot sur lequel ils déposent un plus grand pot renversé. Une cheville attachée au pot de dessous est reliée par une corde à une branche fixée dans le sol et pliée en forme d'arc; de la sorte l'âme de la victime est censée prisonnière. Cependant le chef a dégagé le crâne des chairs adhérantes, l'a frotté soigneusement d'huile, brûlé la cervelle, et immolé une poule blanche pour apaiser l'âme du mort. La boîte crânienne est emportée pour servir à des remèdes superstitieux. Après cette scène macabre, toute la bande infernale vient poursuivre la danse au village.

Voici d'ailleurs comment les Bakazanzi se procurent de la chair humaine. Les ennemis tués à la guerre, ou les prisonniers inutiles, tels que vieillards et chefs de village, les victimes du poison d'épreuve, leur sont généralement livrés, soit gratis, soit contre une redevance quelconque. Quand ceux-ci leur font défaut, il s'en vont violer les tombes, pour en ravir les morts. Le cas est fréquent, et se fait surtout à l'égard d'esclaves et de personnes de basse condition. Quand un anthropophage a pu suivre la piste d'un convoi funèbre ou s'il a découvert par hasard une tombe fraîche, il court avertir quelques confrères. Ils s'en vont tous à la dérobée déterrer le cadavre, remplissent la fosse de terre, de branches et d'herbes, s'arrangent de manière à ce que rien ne paraisse. Ils courent aussitôt laver le mort à la rivière, et se réunissent pour le festin.

D, 119 (*suite.*)

6° *Hiérarchie.*

Le chef des Bakazanzi porte le titre de « Mukulu wa Buyembe » le grand, l'ancien du Buyembe. Il porte ici le nom de Ilunga Ntambo (Ilunga le lion) ailleurs celui de Nyembo.

Il y a plusieurs chefs de ce degré. On le devient en se procurant à prix d'argent un panier à remèdes de Mukulu wa buyembe après avoir franchi les degrés inférieurs.

Ensuite, viennent les chefs de second ordre : Mukinda, Kabole, Mande, Kitenge wa bwato, d'une part, Kibenzi, Nkole, Lukanda, Hulumba d'autre part. J'ignore où se met Kasongo.

Puis vient le groupe des vrais initiés, des bayembe.

Enfin les initiés du premier degré, les novices.

Les non-initiés sont désignés sous le nom de Ntengu (espèce d'antilope).

Dans leurs réunions régulières, ils se placent dans l'ordre suivant :

+
Mukulu wa buyembe

Lukanda + + Kitenge wa bwato
Kibenzi + + Mukinda
Hulumba + + Kabole
Nkole + + Mande

+
+ +
+
Groupe de Bayembe,
et des novices.

II. LES CONFRÉRIES BUYANGWE, KABWALA, BULUMBU.

1° *Origine.*

Un jour le nommé Kazûla, habitant des rives de la Luvwa, se trouvant à la chasse dans les monts Suya, blessa un cochon sauvage au moment où celui-ci déterrait du manioc. La bête, malgré sa blessure, parvint à s'échapper, et à fuir dans une caverne. Le chasseur l'y poursuivit, et pénétra à sa suite dans l'obscur réduit où il espérait bien l'achever. Mais quelle ne fut pas sa surprise quand tout à coup le sol sembla s'affaiser sous ses pieds, et qu'il se trouva seul au milieu des plus épaisses ténèbres, sans espoir d'en sortir. Il marcha quelque temps à tâtons, essayant de se tirer malgré tout de ce terrible souterrain; mais voyant l'inutilité de ses efforts, il allait s'abandonner au désespoir, quand soudain apparût à ses regards une scène des plus étranges. Au premier plan, tout près de lui, son frère, décédé depuis longtemps, le regardait avec de grands yeux étonnés; derrière son frère, un cortège de fantômes, des spectres impalpables et transparents habillés de bizarre façon et exécutant des chants et des danses macâbres. Après une minute d'hésitation, le défunt reconnut Kazûla et voyant sur tous ses membres perler une sueur froide et ses genoux s'entrechoquer de terreur, il lui dit d'une voix sépulchrale qu'il s'efforçait d'adoucir :

— Mon frère Kazûla, soit le bienvenu parmi nous. Je suis très étonné de te voir ici, avec ton corps de vivant. D'où viens-tu?... Mais je vois que tu as peur, que notre groupe te terrifie. Ne tremble pas. Ce que tu vois ici, c'est la terre des morts. Ceux qui me suivent sont les les anciens de notre race; nous nous sommes réunis pour exécuter les danses du Buyangwe, du Kabwala et du

D, **119** (*suite.*)

Bulumbu. C'est notre manière à nous de nous amuser dans ce froid souterrain. N'aies pas peur, Kazûla, personne ici ne te fera de mal.

Il parlait encore que le groupe de fantômes, un instant distrait par la vue de l'étranger et le discours de son chef, reprit avec entrain ses danses et ses chants.

Kazûla, rassuré par le discours de son frère, non moins que par la gaieté apparente des morts, sentit peu à peu ses jambes se raffermir, son cœur battre moins fort, sa gorge se dégager. Finalement même il s'enhardit tout à fait et se mit à contempler avec plaisir ce spectacle fantastique si neuf pour lui; il sentit naître bientôt le désir de se joindre à eux. Il s'adressa donc à son frère :

— Mon frère défunt, j'aime bien vos chants et vos danses. Quel dommage que chez nous, sur la terre, personne ne connaisse cela. Sûrement je l'accompagnerais.

— Ce que tu désires, n'est pas impossible ; si tu le veux, je vais proposer aux anciens de t'admettre dans notre groupe par l'initiation. Tu pourras ensuite faire connaître nos chants et nos danses sur la terre.

Ainsi dit, ainsi fait. Les vieux fantômes heureux de transmettre à leur descendance la connaissance de leurs plaisirs fantastiques, consentent avec joie à la proposition de leur jeune chef. Celui-ci commence en ces termes :

— Kazûla, mon frère, nous allons t'initier tout de suite. Seulement, il faudrait que tu nous paies quelque chose.

— Qu'à cela ne tienne; je porte précisément à ma ceinture un paquet de mitunda (1). Prends-les toutes.

— Non pas cela ! Ici nous n'avons que faire de tes perles. Ce qu'il nous faut, c'est de quoi nous régaler une bonne fois. Va donc chercher deux grands paniers de manioc et six poules. Cela suffira.

— J'y vais aussitôt. Mais comment sortir d'ici ? Je trouve partout devant moi des murs infranchissables.

— Ne te dérange pas, mon frère Kazûla. N'as-tu pas blessé un sanglier, et n'est-ce pas lui qui t'a amené ici ? Eh bien, ce sanglier n'est pas comme tu pourrais le penser, un vulgaire animal. C'est un « mutumbe » (littéralement un honorable), c'est l'âme d'un ancien Muluba; il comprend donc tout ce que tu lui dis. Indique où il doit aller, et ce qu'il doit faire.

Et sur un signe du chef, le cochon des bois apparait et vient se mettre à côté de Kazûla. Celui-ci lui dit :

— Là-bas, au delà du marais, se trouve un de mes champs en plein rapport. Prends-y tout le manioc que tu pourras porter. De là tu iras au village, prends-y six de mes poules. Ne crains rien, car mes femmes sont seules à la maison.

Le sanglier part aussitôt. Quelques heures plus tard, il reparait chargé de manioc et de poules, et se met à raconter au chef que les femmes de Kazûla l'on fort insulté, mais qu'aucune d'entre elles n'a osé le chasser.

A la vue de cette nourriture, toute la bande est dans l'allégresse. Tous ont hâte de satisfaire la faim qui les dévore. Ils s'enfoncent incontinent dans un souterrain plus profond, où se trouvent assemblés d'innombrables

(1) On appelle mutunda (pl. mitunda) des anneaux en verre bleu qu'on enfile sur une corde pour en faire des colliers longs d'une coudée environ. C'est la monnaie usitée pour les transactions importantes.

BALUBA
(Congo.)

D, 119 (*suite.*)

fétiches, talismans et costumes plus bizarres les uns que les autres. Kazûla les suit. Le chef dit à son frère :

— Ici sont réunis tous les ingrédients du Buyangwe, du Kabwala, et du Bulumbu; ce sont là nos sociétés à nous. Je veux t'initier à leurs mystères. Laquelle des trois préfères-tu ?

— Que choisirais-je donc? Tout « bwanga » me plait également. (On appelle bwanga, la confrérie toute entière. On dit en Kiluba : entrer dans le bwanga, c'est-à-dire dans une société secrète (1).

— Eh bien, nous te découvrirons tout.

Et aussitôt ils commencent à l'initier au Buyangwe, puis au Kabwala, puis au Bulumbu. (Ces rites sont expliqués en détail ci-dessous.) Dès que les initiations sont achevées, le chef dit :

— A présent, Kazûla, nous n'avons plus de secrets à te dévoiler. Ta présence ici devient inutile. Retourne donc sur la terre. Quand tu auras quitté ces froids souterrains, tu resteras un jour entier en repos. Ensuite tu te frotteras le front de terre blanche; tu mettras au cou des colliers faits avec des bouts de roseaux enfilés, sur ta tête tu fixeras un casque semblable à celui que tu nous vois porter, et tu parcourras les sentiers en chantant nos chants et en agitant des grelots. Le « Mutumbe » te montrera la route. Suis-le.

Kazûla tout heureux prodigue aux joyeux fantômes

(1) Bwanga signifie exactement remède physique, moral, naturel ou magique.

ses plus chaleureux remercîments, et précédé du sanglier, revient sans peine sur la terre.

Fidèle à la consigne, il se reposa un jour entier; puis revêtu de son nouvel accoutrement, il s'en alla chantant et dansant, ses grelots à la main, vers le village du chef Mbuli. Ce bruit étrange fut entendu du chef qui courût aussitôt voir ce qui se passait dans le sentier. Il se trouva bientôt en face de notre joyeux Kazûla. Une danse aussi extraordinaire, un accoutrement aussi bizarre, ces grelots enragés, tout l'éblouit.

— Inconnu, lui dit-il, qui que tu sois, que tes génies te gardent. Mais dis-moi donc, que signifient ces chants, cette danse, cet habit, ces grelots? Cela me paraît bien intéressant.

— Ce que je fais, ô chef Mbuli, tu ne peux le comprendre. Sache que je reviens du pays des morts et que je danse le Buyangwe qu'on m'y a enseigné.

— Dussé-je te livrer mes femmes et mes esclaves, je veux que tu m'apprennes cela.

— Eh bien, soit. Tu en seras quitte à bon compte. Donne-moi quelques poules et des colliers de perles, et à l'instant je te découvre le « bwanga ».

Le chef Mbuli ne se fait pas prier. Il court au village quérir les objets demandés, voire même un grand plat de brouet et revient près de Kazûla. Tous deux commencent par manger. Après ce repas de circonstance, Kazûla initie Mbuli à tous les secrets du Buyangwe. Le chef de village, heureux et content, se dispose à retourner chez lui.

— Mbuli, mon frère, lui dit Kazûla, ce que tu sais n'est rien à côté de ce que j'ai vu. Il te reste encore bien des choses à connaître, mais je ne puis te les révéler. Si tu veux, nous irons ensemble au mont Suya, à l'entrée du

D, **119** (*suite.*)

pays des morts; je te présenterai à mon frère qui dans l'autre monde dirige tous les « bwanga ». Il t'apprendra sûrement le reste, pourvu que tu lui apportes de quoi payer.

Piqué au vif, Mbuli se montre prêt à tout. Il va aussitôt chercher des poules et du manioc tant qu'il en peut porter et suit Kazûla, devenu par le fait son « maître Muyangwe » vers la caverne des morts. Tous deux s'enfoncent dans la grotte profonde. Arrivés au bout de l'obscur réduit, ils voient venir à eux le fameux sanglier. Ils marchent derrière lui et bientôt arrivent chez les joyeux fantômes, toujours réunis pour chanter et danser.

Kazûla prend la parole : « Mes pères, mes ancêtres, je vous amène le chef Mbuli, qui désire connaître tous les « bwanga ». Il apporte de quoi payer.

Heureux de cette nouvelle aubaine, le chef des confrères consent sans peine, et lui dévoile les rites du Kabwala et du Bulumbu, lui enseigne l'art de jeter des mauvais sorts, de découvrir la cause des maladies et de faire des talismans assez puissants pour amortir tous les sortilèges du monde. Après quoi il le congédie par ces mots : « Te voilà initié à tout. Dévoile nos secrets à quiconque, comme toi, se laissera initier à l'un des trois grands « bwanga ». Adieu ! »

Mbuli, au comble de la joie, revint dans ses villages. Il n'eut pas de peine à faire de nombreux adhérents, et devint en peu de temps le chef redouté du Buyangwe, du Kabwala et du Bulumbu.

Baluba. Congo, D, *b*, 119.

Mbuli est mort depuis de longues années, mais ses pouvoirs et ses titres ont passé à ses successeurs légitimes. Aujourd'hui encore c'est à l'un d'eux que vont les hommages de tous les membres de ces diverses confréries.

Voilà le grand secret, que nul ne peut connaître s'il n'est chef de l'une ou de l'autre de ces sectes. Je le tiens d'un chef Muyangwe converti, qui me le raconta seul à seul et finit ainsi son histoire : « Mon Père, je viens de te dire le grand secret ; si jamais mes confrères savaient que te l'ai dévoilé, ma mort seule pourrait payer ma trahison. »

Comme on le voit par ce récit sur l'origine, ces trois confréries sont apparentées entre elles. Chacune d'elles conserve néanmoins sa vitalité personnelle. La description des rites l'indiquera suffisamment.

II. — A. BUYANGWE

Ceux qui ne sont pas initiés sont désignés par les confrères sous le sobriquet « Mwana-Kaomba » (littéral. : jeune Kaomba (espèce d'oiseau).

Les hommes seuls sont admis aux rites du Buyangwe.

2° *Admission ou imposition du collier* (*Kukolekwa jilande*).

Le noir qui veut entrer dans la confrérie, s'adresse à l'un des chefs, au « bwana nyengele », lui offre deux « mitunda ». En retour il reçoit le collier de la confrérie. Ce collier est composé de petits cylindres (bouts de roseaux longs de 4 à 6 centimètres) enfilés sur des ficelles, et formant dix à quinze tours. C'est le jilande. Dès que l'aspirant en a été revêtu, il est admis dans le groupe. Il peut à ce titre prendre part à certaines de leurs danses, sans pouvoir cependant assister aux réunions d'initiation.

BALUBA
(Congo.)

D, 119 (*suite*).

Après un petit stage, il peut postuler l'initiation proprement dite.

3° *Initiation appelée Kuluhuka* (= *sortir*)

Le postulant Muyangwe va de nouveau trouver le chef Bwana nyengele et lui expose son désir d'être initié. Celui-ci accepte et fixe le jour et aussi le prix : huit poules, des perles et un grand panier de racines de manioc. Pendant la nuit, qui précède la cérémonie, il envoie quérir les confrères déjà initiés et attend.

Au petit jour l'aspirant vient trouver le Nyengele dans sa case et lui donne la grande salutation appelée Kuimuna mu libuki; dans ce but il s'accroupit devant lui à la manière des esclaves, se frotte trois fois la poitrine avec de la terre qu'il tient en main et dit : « *Jô Kalombo* ».

Le *Bwana Nyengele* répond : « *Eyo vilye* », et lui dit :

— Pourquoi viens-tu? Est-ce pour recevoir l'initiation du Buyangwe ?

— Oui !

— As-tu des mitunda ?

— Oui !

— Et des racines de manioc et des poules ?

— Oui !

— Alors, c'est bien, approche !

Le jeune aspirant vient s'accroupir devant lui.

Cependant une houe a été chauffée à blanc. Le Bwana Nyengele la prend et la lui met un instant sur la tête en disant ces mots : « Si tu es ensorceleur, que tes cheveux ne brûlent point ». Il enlève la houe et regarde;

les cheveux sont plus ou moins roussis, c'est bon signe; l'aspirant est apte à entrer dans la confrérie. A ce moment, ils sortent de la case. Le Bwana Nyengele lui fait une légère entaille à la poitrine, au front et à la nuque; y frotte un peu de pâte prise dans la corne de santé (kilambo). A l'instant l'aspirant tombe dans une profonde syncope. Deux anciens le ramassent et vont l'étendre sur une natte dans la maison. Le chef y entre avec eux, le touche aux mains et aux aisselles en disant « *buka* réveille-toi »; et la vie revient aussitôt. Le récipiendaire remet alors ses premiers émoluments. Les vieux sortent pour les considérer et peser leur valeur à loisir. Y a-t-il bien cinq mitunda ? Si oui, le Bwana Nyengele en reçoit assurance. Il invite ses confrères à conduire l'aspirant vers la forêt. Celui-ci est déposé dans un hamac improvisé, et emporté, au milieu du vacarme assourdissant des tambours et des chants des bayangwe, jusqu'au lieu réservé pour l'initiation. C'est un emplacement perdu dans les bois, bien loin des regards indiscrets des « jeunes Kaomba ». Un grand trou a été préparé. C'est une ancienne tombe dont on a retiré le cadavre. Au fond du trou se trouve le fétiche de la confrérie, Kasongo-Muyembe. Il est recouvert d'un grand pot de terre renversé. Sur le bord de la fosse les confrères ont fixé le fétiche Kalibu, armé de ses deux hameçons avec lesquels il saisit les ensorceleurs invisibles; et *Kalunga ndozi,* le fétiche protecteur du Bwana Nyengele.

Arrivés sur les lieux, l'aspirant se lave la figure avec de l'eau lustrale, dans laquelle on a mis de la farine et un collier sacré (sompo, bikoti). L'initiateur prend alors deux bâtonnets en bois de mufukufuku et de mulebelebe, les frotte un instant dans ses mains, et les dépose dans une écuelle de terre; il y trempe un balai, une sorte de

D, 119 (*suite.*)

goupillon, formé avec des feuilles de palmier, en asperge la tombe en disant : « Toi, mort qui habitas jadis cet endroit, ne tue pas mon fils, car je veux l'initier ici même au buyangwe ». Après cette prière, il dit à l'aspirant : « Descends au fond de la fosse; découvre le fétiche; embrasse-le et saisis-le dans tes bras ». Et aussitôt il agite avec force les clochettes magiques près du fétiche protecteur de la secte en disant à haute voix : « Kalibu, génie tutélaire, si l'aspirant ici présent est un lanceur de maléfices, un mfwiti, enfonce-lui dans le corps la pointe de tes crocs, et fais-le rentrer sous terre : « si mfwiti umukwatile, ukamutwezye hansi ». Il met sur la tête du jeune muyangwe un morceau de crâne humain, lui ordonne de mettre sur le fétiche Kasongo un pot et une natte, prends lui-même deux poules qu'il passe aux confrères, leur fait enlever le crâne humain de dessus la tête de l'aspirant par ces mots : « Sundulai kabala ka mufu, i. e., enlevez le crâne du mort ». Puis il invite le récipiendaire à faire les serments.

A ce moment, le jeune muyangwe sort du trou et fait sous serment des promesses assez semblables à celles que font les Bahabo : 1° de ne jamais dévoiler les secrets de la secte; 2° de ne jamais manger la viande des hérissons (nkuvu), des boschbocks (ngulungu), des serpents (nyoka). Cette cérémonie finie, le Bwana Nyengele ordonne à l'un des initiés de lui faire peur, afin de voir s'il n'est pas un poltron. Le confrère désigné se transforme de son mieux avec des peaux de fauves,

s'approche et imite le rugissement du lion. Le récipiendaire, sur l'ordre du chef, doit faire semblant d'avoir peur, et de vaincre son effroi. L'homme-lion se jette sur lui à l'improviste, le fait rouler au fond du trou sur le fétiche Kasongo Muyembe, et s'enfuit précipitamment.

Le Bwana Nyengele s'approche et dit : « N'aie pas peur, mon fils, celui qui t'a bousculé est un faux-lion. Mais sache qu'à présent il faut payer quelque chose, sans quoi nous te laissons au fond du trou mourir de faim « Oboa mwana uituhe lukwabo luheto, tukuhe nsima ». Celui-ci promet le prix convenu, et demande qu'on aille chercher la chèvre qu'à cet effet il a laissé chez un parent. La bête est égorgée, et tous ensemble se mettent à préparer le repas, puis font bombance à l'ombre d'un arbre voisin. Quand ils ont mangé, ils reviennent vers la tombe où gît toujours le récipiendaire, plus ou moins abruti par les précédentes cérémonies; ils l'aident à en sortir, afin qu'il assiste à une séance curieuse. Devant lui deux confrères s'enfoncent dans le ventre une longue aiguille, et tirent à travers le corps une lanière de cuir. D'une main ils la tirent en avant, de l'autre en arrière, et font pendant tout un temps ce mouvement de va et vient comme s'ils avaient un tube du nombril à l'épine dorsale. Au fond ce n'est qu'une manœuvre truquée. Ils ont eu soin en effet de fixer à la ceinture des tiges de bananiers habilement dissimulées sous des peaux. C'est à travers ces tiges qu'ils font passer aiguille et lanière. Quand ce manège a suffisamment duré, le Bwana Nyengele leur dit : « Cela suffit; si vous continuez, mon fils va avoir peur et s'enfuir. Allons manger ». Et le repas recommence. Lorsqu'ils sont enfin repus à outrance, le Bwana Nyengele s'écrie : « Je vais voir mon fétiche

D, 119 (*suite*).

Kalunga ndozi ; il vient de s'adjoindre un autre génie, qui ne veut être vu que de moi seul », et il va vers la tombe. Un instant après il revient. « Kalunga ndozi, dit-il, m'a parlé de la sorte : Prends quatre bois différents, mets-les à cuire dans de l'eau ; verse une partie de cette eau dans une courge sacrée, et que le récipiendaire la boive ; verse le reste dans la tête creusée du fétiche Kasongo-Muyembe, et que le récipiendaire la boive également ». L'ordre s'exécute sur le champ.

Les confrères alors font la toilette du récipiendaire. Ils le lavent, le frottent de terre blanche, lui mettent aux reins des peaux de bêtes, placent sur sa tête le « nkaka » chapeau de peau et de plumes semblable à celui des sorciers.

De là, tous se rendent à un carrefour de sentiers. Avec de la terre blanche sacrée, ils se tracent sur la figure une marque en forme de croix de Saint-André, allument un grand feu et se jettent par terre tout du long, comme des gens qui veulent éviter des balles ennemies ; en fait c'est pour éviter d'être touchés par le lutin Mulenda qui à ce moment parcourt les airs au-dessus d'eux, afin de saisir et d'emporter dans l'autre monde l'aspirant déjà initié mais encore privé d'un fétiche protecteur.

En venant, Mulenda dit ces paroles : « *Naenda kuisimbwila mwana, mbike kwami.* Je vais m'emparer de l'âme du jeune, que je la place chez moi. »

Le Nyengele, pour empêcher que ce malfaisant Mu-

lenda ne pose le pied à cet endroit, lâche toute une armée de fourmis rouges à morsure cuisante « des mpazi et des minyau », qu'il tenait prisonnières dans une calebasse, puis il s'écrie : « Allons vite au village, car mon fétiche a faim ». Toute la bande y court aussitôt. Le nouvel initié fournit les poules pour le fétiche affamé. Les confrères en font un pot au feu. Dès qu'elles sont cuites, le chef les porte publiquement devant son fétiche, dans sa cabane, et dit à haute voix : « Mange, laisse-nous seulement un peu de sauce », et il s'enferme près du fétiche pour se régaler lui-même pendant que dehors les initiés dansent. Il leur laisse un peu de sauce. Puis il fait un trou dans la paroi de sa cabane : « C'est, dit-il, la porte par où rentrera mon fétiche quand il viendra la nuit suivante réclamer une poule ». L'aspirant la lui fournit encore, et reçoit enfin son fétiche protecteur *Kakuli*. L'initiation est achevée. Les parents de l'élu lui apportent tous un petit cadeau et l'acclament aux échos d'alentours.

4° *Dignitaires bayangwe.*

Les dignitaires forment le groupe des Bwana Nyengele. A eux revient le droit d'initier les novices. On peut leur adjoindre le groupe des Batumbe (pl. de Mutumbe).

Pour devenir dignitaire, l'initié s'adresse à l'un des Bwana nyengele, lui offre une chèvre, des poules et trente colliers mitunda. Au jour convenu, tous deux se rendent au lieu réservé aux initiations, à la tombe dont il a été question précédemment. L'initiateur fixe au fond du trou le fétiche Kasongo-Muyembe, d'un côté de la fosse le fétiche Kalibu gardien de la confrérie, de l'autre un fétiche nommé *Kalunga ndozi,* sculpté mais non

D, **119** (*suite*).

« consacré ». Il passe à l'aspirant-dignitaire le cubitus d'un squelette humain, une poignée de criquets d'eau, un « goliath » et un autre insecte amphibie, et lui dit : « haka kinsanka », ce qu'on pourrait traduire par ces mots : « réduis tout en poudre, et mets-le par moitié dans la tête creuse des deux fétiches ». L'aspirant s'exécute. Ceci fait, tous deux les recouvrent de nattes, et s'écartent assez loin de là. Pendant leur absence, un sous-dignitaire, sorte de domestique du Bwana nyengele, vient en cachette remplir tout à fait le creux pratiqué à la tête de la statuette fétiche, Kalunga ndozi, qui n'a été que partiellement bourré de poudre magique.

Après quoi les deux opérateurs viennent soulever la natte. L'ancien voyant la tête du nouveau fétiche bien remplie, dit à son jeune compère : « Tu le vois, Kalunga ndozi consent à ce que tu deviennes Bwana nyengele. Offrons-lui un cadeau », et ils immolent ensemble plusieurs poules. Le nouveau dignitaire alors empoigne son fétiche en lui-disant : « Kalunga ndozi, mon protecteur, garde-moi et toute ma famille ; éloigne les génies malfaisants qui chercheront à nous nuire ». La cérémonie est terminée, et chacun rentre à son village. Le nouveau Bwana nyengele s'installera à son tour, cherchera une tombe dont il retirera le cadavre, recevra des aspirants, les initiera à la secte, et touchera les émoluments.

Il arrive qu'à ses pouvoirs d'initiateur, il veuille ajouter celui de se rendre invisible pour se promener dans les airs sous forme de mfwiti. (On appelle mfwiti,

les lutins, les lanceurs de maléfices, les vampires, etc.) Il devient alors « mutumbe ».

Pour posséder ce titre et ces charmes il achète à un autre mutumbe un panier magique qui contient des débris d'ossements humains. Dès qu'il a son panier, tous deux vont couper une racine d'où découle un suc rouge sang, et c'est tout. Cette racine, disent-ils, est habitée par l'esprit d'un homme qui a succombé aux maléfices, et a été ravi mentalement à son corps, par un pouvoir magique.

Le chef mutumbe est devenu mfwiti. Désormais s'il veut jeter le sort sur un ennemi, il lui suffit de frapper de sa hâche l'empreinte que celui-ci a laissée sur le sable. Il peut aussi entrer dans le corps d'un crocodile, d'un serpent, d'un lion ou d'un léopard, et tuer son adversaire par la dent ou les griffes de ces animaux.

Comme on le voit, les Baluba croient à la bilocation. Ils se figurent qu'à l'aide de certains remèdes ou de pratiques superstitieuses, les hommes ont le pouvoir de se quitter pour ainsi dire eux-mêmes. Une partie immatérielle, un double, se détache de leur personne sans que rien n'y paraisse dans les membres ou l'intelligence. C'est tout juste si la vie semble moins agitée. Ce quelque chose d'impalpable pénètre dans le corps d'un animal, dans une plante ou dans un objet quelconque pour produire des effets nuisibles, quitte à revenir dans son propre corps après avoir perpétré ses forfaits invisibles.

5° *Chefs*.

La confrérie est dirigée par un grand-maître, qui porte le nom de Kazûba, assisté de quatre membres de sa famille qui sont appelés Batumbe. Tous sont de la descendance de Mbuli, dont le pays se trouve à l'embouchure de la Lukuga.

D, **119** (*suite.*)

Le titre de tous ces chefs leur revient par droit d'hérédité.

Les batumbe ont en plus de leur titre, un nom spécial. Il y a le bwana nyengele, le bwana kaomba, le bwana kihoyele et le bwana kiketa. Ce dernier est le domestique rituel du précédent comme le bwana kaomba est le domestique du premier.

J'ignore si ces chefs sont soumis à une initiation au moment d'entrer en possession de leur titre.

Tous semblent avoir pour emblème un animal totemique. Bwana nyengele a pour totem la fourmi ordinaire, le mpazi; bwana kaomba a pour totem l'oiseau kaomba. J'ignore le totem des deux autres.

Le bwana nyengele et les batumbe dont il est ici question sont à distinguer du groupe des dignitaires dont je viens de parler auparavant. Ils sont probablement destinés, vu l'hérédité dont ils jouissent, à empêcher que le groupe des dignitaires ne vienne à disparaître.

6° *Réunions.*

Les bayangwe se réunissent à la nouvelle lune, à l'enterrement d'un membre et aux jours déterminés par le chef de groupe, par exemple aux jours d'initiations.

Pour la danse ils ont leur costume rituel : des colliers de mitunda croisés sur la poitrine, des résédas, du blanc sur la figure, un nkaka, chapeau de sorcier sur la tête, et des hochets en mains. Leur chant s'appelle chant de Kabembe.

7° Enterrement des Bayangwe.

Quand un membre de la secte meurt, les confrères se réunissent et dansent en son honneur tout près de la hutte où gît le cadavre. Au jour désigné pour l'enterrement, ils lui mettent le cou dans une fourche de bois, lui enfoncent dans la bouche son génie Kakuli. Sous la paroi de sa cabane, ils creusent une rigole assez spacieuse, et c'est par là que, au milieu de l'obscurité de la nuit, ils tirent le cadavre dehors.

Pendant ce temps les confrères font un tapage infernal avec des clochettes, des tambours et des chants. Puis ils emportent le corps suspendu par le cou au bout de la fourche. Arrivés à l'endroit de la sépulture, ils déposent au fond de la fosse quelques débris d'ossements humains, enlèvent de la bouche du mort la statuette Kakuli et lui adressent ce discours d'adieu :

« Tu as reçu des os de morts qui te conserveront dans l'autre monde ta puissance de muyangwe. Tu es décédé parceque Kabezya Mpungu (le tout puissant) t'a appelé à lui; repose en paix. Ne te lève jamais pour venir saisir les vivants. Adieu. *Oboa, i lufu bwa Kabezya Mpungu. Ubafu, ukalale. Ke kubùka kukwata bantu ba bene. Kolala.* Puis l'on comble la fosse. Le reste se fait comme à l'ordinaire ».

Après ce petit discours et cette dernière prière, le corps est enterré, et chacun revient s'acquitter des observances coutumières que j'ai dites ailleurs. Toutefois chaque muyangwe a droit à son « mausolée ». Les confrères iront donc débrousser une termitière en son honneur, tout comme les bagabo, ainsi qu'on le verra ci-après.

Ce qui vient d'être dit a lieu quand le défunt a succombé à un accident, ou à une mort naturelle, comme

D, 119 (*suite.*)

serait la vieillesse, ou à une épidémie, ou à une maladie commune et apparente. Quand la cause du décès reste douteuse, que font les bayangwe? Alors, ils cherchent tout d'abord à en avoir le cœur net. Ils iront aux informations pour savoir si oui ou non leur confrère est tombé victime de la magie noire. Pour y arriver, les membres du buyangwe ont une méthode à eux. Ne sont-ils pas apparentés aux grands sorciers bilumbu dont j'ai parlé anx n°s 95, 101, 103, 106, 117, à ces hommes redoutés qui se font fort de reconnaître si le défunt a succombé à un maléfice, et quel en est l'auteur? Ne sont-ils pas sorciers eux-mêmes et pratiquants de la magie noire? Bref, voici comment ils s'y prennent.

Le Bwana nyengele invite les confrères à venir considérer le cadavre. Tous accourent et l'examinent avec lui. Il prend ensuite deux fétiches : Kababu, et Ilunga-bwanga, les dresse ou les fixe en terre. Puis il allume un feu avec le *luvyo,* planchette à feu sacré; met à bouillir de l'huile; dès qu'elle bout, il en répand un peu sur la tête des fétiches et regarde avec attention si les narines des fétiches laissent suinter du sang; c'est la preuve certaine que le confrère défunt a été la victime d'un maléfice. (Il se pourrait que sous l'action de l'huile bouillante, le bois assez fraîchement taillé laissat suinter un peu de sève rouge, que les indigènes d'ailleurs désignent sous le nom de masi, sang; telle est entre autres la sève du mutondo et du kabamba rouge, si commun en Uruwa.

Supposons à présent que la petite statue ait saigné du nez. Il y a donc maléfice. Il faut à tout prix en découvrir l'auteur, le châtier et autant que possible l'annihiler. Voici comment ils y arrivent.

Le Bwana nyengele prend un petit pot rouge (Kahulu) et le pose à moitié plein d'eau sur son feu de luvyo. Il y jette de la poudre rouge de nkula, de la poudre blanche de pemba et de la poudre noire de charbon de bois. Il circonscrit le feu par une ligne tracée sur le sol.

Quand le liquide surchauffé produit de gros bouillons, il donne avec l'index de petites chiquenaudes contre le bord du vase. A chaque coup il cite un nom, c'est sa manière à lui d'interroger les esprits. A chaque fois que le liquide bouillant déborde, les esprits lui donnent leur réponse. C'est ainsi qu'il poursuit son enquête, d'abord sur les villages, pour connaître celui où le coupable se tient caché, puis sur les rues, sur les huttes, enfin sur le sexe.

Malheur à la personne que le liquide révélateur a accusé. Supposons que cette personne soit une femme mariée, une mère de famille.

Sans plus attendre, le Bwana nyengele et ses adeptes se rendent à la demeure indiquée et forcent la pauvre femme à assister elle-même à l'épreuve nouvelle, ou mieux à la contre-épreuve. Sûre de son innocence, et persuadée que le liquide va le proclamer hautement, celle-ci s'y prête sans trop de peine.

Le Bwana nyengele allume un nouveau feu de luvyo, met à bouillir une potion semblable et attend. Si le liquide passe de nouveau par dessus bord, il n'y a plus à en douter, la malheureuse est coupable et condamnée à mort. Si voyant le liquide monter et s'approcher du bord, l'infortunée cherchait à fuir, elle s'avouerait coupable, et

D, 119 (*suite.*)

serait sur le champ abattue à coups de lances et de haches.

Il ne lui reste donc qu'à subir l'épreuve du poison. La pauvre femme berce un dernier espoir qui bientôt sera déçu, car sa mort n'est qu'ajournée. Le Bwana nyengele saura bien s'arranger de manière à n'être pas molesté par la famille de la malheureuse. Il fera préparer un poison à dose assez forte pour tuer sûrement sa victime. Allons le voir à l'œuvre.

Les bayangwe à ses ordres déposent sur une assiette de bois un scarabée nommé kikeka, un rat de maison (mpuku) et du sang de coq. Ensemble ils vont trouver le chef du village de l'accusée et lui remettent deux esclaves (ou deux enfants) et deux colliers que la famille de « l'ensorceleuse présumée » a livrés à cet effet. Puis ils prennent un morceau d'écorce de mwavi, qu'ils réduisent en poudre, et jettent dans de l'eau bouillante pour en faire une tisane mortelle. De là ils vont dans la brousse emportant l'écuelle et le poison. Une foule les suit ordinairement jusqu'au lieu de l'épreuve. Allons-y avec eux.

Un tas de bois a été préparé. La malheureuse est là déshabillée, ne gardant sur le corps qu'un petit tablier de verdure; près d'elle un bûcher de bois mort! Sur l'ordre des bayangwe, elle va s'accroupir sur le bois. A côté du bucher se trouve un jeune enfant; devant elle le Bwana-nyengele, aussi peu habillé que la femme. Il lui présente le breuvage, en disant : «Toma, bois». L'enfant

s'approche et goûte au poison, comme pour dire à la femme de boire sans crainte. La famille anxieuse suit toutes les péripéties de ce drame sauvage. La femme avale la tisane empoisonnée. Tout le monde attend; ordinairement l'attente n'est pas longue. Le poison agit et la victime s'affaisse. Cependant il arrive que l'estomac soulevé rejette au dehors ce breuvage de mort; aussitôt la femme est déclarée innocente. D'autres fois, le poison semble ne pas vouloir agir ; dans ce cas la famille demande à un sorcier de produire chez l'accusée un vomissement. Le sorcier désigné lui jette sur la poitrine des ingrédients magiques : « Kabuo ka mpaswamalungu ne kitenye »; souvent cela suffit pour faire vomir. Si après cela la victime éprouve des vertiges, elle le dit au sorcier. Celui-ci lui présente alors de l'eau dans laquelle il a placé un fruit de l'arbre à poison et un fruit de l'arbre mutondo, toujours dans le but de faire vider l'estomac.

Qu'arrive-t-il si la femme réussit à rejeter la boisson empoisonnée? Dans ce cas, l'accusateur lui doit réparation. Il lui tond la tête, la frotte d'huile, la revêt de perles, d'étoffes, de tout ce qu'il a de mieux et la porte sur ses épaules en triomphe au village, où elle reçoit les félicitations de tous. Avant de descendre, elle se fait payer quatre esclaves ou enfants libres et un grand collier.

Comme on peut le penser, ce cas est une exception. En règle générale, le poison est mortel, car le Bwana nyengele a soin de préparer une potion capable de tuer sur le champ. Dans ce cas, la victime éprouve d'abord des vertiges, et s'affaisse sur elle-même. C'est la preuve certaine de sa culpabilité. Aussitôt les bayangwe lui fendent le crâne, mettent le feu au bois et laissent le corps se consumer entièrement. Il ne reste bientôt plus

D, **119** (*suite.*)

que quelques os calcinés perdus au milieu des cendres. Le mfwiti est détruit, l'âme est annihilée, le confrère défunt est vengé.

II. — B. KABWALA

La confrérie du Kabwala pourrait être appelée la confrérie des mangeurs de chiens. Elle est communément désignée sous le nom de « mbulye wa bikolo » mbulye est le nom d'une autre confrérie, comme on le verra ci-dessous, bikolo signifie : queues de courges, allusion au collier des membres du kabwala. En sorte qu'on pourrait traduire : confrérie de ceux qui se revêtent de queues de courges.

Le kabwala est apparenté, du moins par son origine, au buyangwe.

Les non-initiés sont appelés : « twinankwenze » les cadets de l'animal nkwenze. J'ignore si les femmes peuvent se faire initier dans cette confrérie. Si elles le peuvent, elles ne le font pas en grand nombre. Cependant chaque nouvel initié est accompagné d'une jeune fille ou d'une jeune femme appelée kaïambi.

2° *Admission ou imposition du collier* (*kukolekwa jilande*).

Pour se faire admettre dans le kabwala, le postulant va trouver le chef, pique une flèche en terre devant lui, et fait sa demande. Si elle est agréée, le chef lui remet un collier appelé kikolo. Ce collier est fait avec des queues de courges enfilées sur une corde pèle-mèle avec

des dents de chien. Dès ce jour le postulant a droit au titre de kiswabwanga, c'est-à-dire, amateur de la confrérie. Il peut participer à certaines réunions.

3° *Initiation* (*appelée kuluhuka, sortir*).

Quand un kiswabwanga désire se faire initier, il en avise le chef qui lui conseille de se procurer tout ce qu'il faut pour payer son initiation : 2 nattes de jonc, un paquet de clous, des colliers de perles, une chèvre ou un panier de poisson fumé. Quand il est en possession de ces divers objets, il s'amène chez le chef au jour désigné par lui. Les confrères ont été convoqués pour prendre part à la fête. Ils entourent le chef.

Le chef met devant l'aspirant de la terre blanche et rouge, qui représente l'un la magie blanche, l'autre la magie noire, et lui dit : «Choisis». S'il prend la terre rouge, tous témoignent un profond étonnement, se mettent à chuchotter à l'oreille l'un de l'autre comme pour se dire : « En voilà un qui n'a pas peur, il a envie d'expédier des vivants dans l'autre monde ».

S'il prend la terre blanche, tous l'acclament, le félicitent de ce qu'il vient, plus pour s'amuser que pour ensorceler et tuer ses semblables. Le chef alors lui impose le serment de ne jamais manger de hérissons, de boschbok, de tuba (échassier), de serpents, etc., et lui défend sous peine des plus terribles représailles tel que meurtre de sa mère et de sa kaïambi de jamais dévoiler les secrets de la secte. Il l'autorise à manger tant qu'il veut de la viande de chien.

Après quoi tous ensemble s'en vont à un carrefour, où se trouve la fosse des bakabwala. C'est une ancienne tombe dont le cadavre a été retiré. Au fond ils déposent une natte. Le chef met aux reins du récipiendaire une

BALUBA
(Congo.)

D, 119 (*suite.*)

tresse d'herbes, lui ordonne de s'asseoir sur le bord du trou, lui donne une coupe pleine d'eau lustrale et lui dit de boire en suçant du bout des lèvres. Ce breuvage composé de jus de matungulu etc., doit l'enivrer et le faire rouler au fond de la fosse; les confrères au besoin l'y font dégringoler sans façon. Aussitôt on lui jette sur le corps une natte, du menu bois et branches épineuses; on verse par dessus plusieurs pots d'eau lustrale, pendant que des confrères frappent à coups redoublés à l'aide de pilons ce tas d'épines en citant à gorge déployée les noms propres aux bakabwala. Ces noms sont : Songwe, Muleba, etc. Au fond de son réduit, l'aspirant écoute, et dès qu'il entend le nom qu'il veut adopter, il pousse un cri strident. C'est ce que les confrères attendent.

Pendant ce temps, le chef initiateur parcourt les herbes avoisinantes; il fait semblant de scruter coins et recoins pour trouver l'aspirant. Dès qu'il perçoit le cri strident, il accourt vers la fosse, arrête les pilons, s'adresse au récipiendaire enterré pour lui énumérer tout ce qu'il doit payer pour sortir de là. Le récipiendaire promet tout.

Alors une jeune fille, le plus souvent une parente, qu'il a amené pour son initiation, se met à lancer des youyou joyeux et bruyants. C'est sa « kaïambi ». Les compagnons enlèvent aussitôt épines, branches et natte, sa kaïambi se tend vers lui et l'aide à sortir du trou. Les confrères lui lavent tout le corps, lui tracent au-dessus

de l'œil une ligne avec de la terre blanche, lui attachent aux reins des peaux de bête (sempele), lui fixent sur la tête le chapeau de sorcier (nkaka), referment tous ensemble le trou, y plantent un pilon et puis reviennent au village en chantant : « *twinankwenze, e kya musobkwela mambo* », vous qui n'êtes pas initiés, parce que vous n'êtes pas initiés vous aurez des histoires.

4° *Dignitaires.*

Le kabwala, comme le buyangwe, a quatre catégories de dignitaires qui sont initiés à peu près de la même manière, et dépendent du même grand-maître. Ce sont bwana-ntondo, nkulimba (= le pigeon), ntengakinyama et muleba. J'ignore les rites de leur initiation.

5° *Chef.*

A la tête des bakabwala se trouve le grand-maître Mutumbe. C'est tout ce que j'ai pu découvrir à ce sujet.

6° *Réunions.*

Les réunions ont lieu dans les mêmes circonstances que celles des bayangwe. Pour la danse ils se revêtent du costume décrit pour l'initiation, tiennent en main des hochets remplis de graines sèches (munyanga) et se servent des tambours ordinaires. Le principal chant est celui qui nous avons vu plus haut : twinankwenze, e kya musokwela mambo. Un autre a pour refrain ces mots : (lwimbo) lwa ngombe, eyo! (le chant) du bœuf, oui! (1)

7° *Enterrement.*

Tout se passe comme pour les bayangwe.

II. — C. BULUMBU

La confrérie du Bulumbu n'est autre que la caste des grands sorciers Bilumbu dont il a été question déjà aux

(1) Les Bakabwala chantent donc le bœuf gnombe, eux qui n'ont pas de gros bétail Cela vient peut-être de ce que leur confrérie a été introduite d'une région située au nord, et où les bœufs sont connus et honorés. Serait-ce le Lya ngombe des Benya-bungu et des Banyaruanda du Kivu?

nº 95, 101, 103, 106, 117. Les relations de ces sorciers avec les deux confréries précédentes se remarquent déjà à ce seul fait que le sorcier Kilumbu, possédé par l'esprit Banza porte au cou le collier des bakabwala, tandis que le Kilumbu possédé par l'esprit Kibawa revêt le collier des bayangwe.

J'ai parlé déjà de leur initiation, réunions et opérations magiques. Il est donc inutile d'y revenir ici.

III. — CONFRÉRIE MBULYE YA MUTUMA.

De toutes les confréries indigènes, le mbulye ya mutûma, ou mbulye tout court, est celle qui compte le plus d'adhérents. Il est peu de gens, en Uruwa, qui n'en fassent partie, ce qui n'exclut pas leur initiation dans d'autres confréries.

Le mot mbulye est commun à plusieurs sociétés secrètes. Il est employé pour le Buyangwe, qui s'appelle aussi mbulye ya bikoti ; pour le Kabwala qu'on nomme encore mbulye ya bikolo. Ces deux confréries, avec le mbulye ya mutûma, semblent être les plus anciennes du pays, celle-ci pour la partie située au Sud, les deux autres pour la partie située au Nord de la Luisi-Lubilé.

Tous les non-initiés sont désignés sous le surnom de « mpukuta ».

1º *Origine.*

Le mbulye ya mutûma a pris naissance aux environs du lac Kisale, au pays de Ilunga nsungu, l'un des ancêtres

de la race. Son origine remonte donc au berceau même des Baluba proprement dits. C'est la confrérie nationale par excellence.

2º *Admission* (*Kusama ou Kukamba*).

Le mpukuta qui veut se faire initier, doit commencer par se faire imposer le collier (kukolekwa jilande). En retour d'un petit cadeau qu'il offre au « musenge » celui-ci lui remet le collier de la confrérie, fait de graines de « mpiki » enfilées sur une corde. Dès ce moment l'aspirant peut se joindre à la danse, sauf à celle qui s'exécute pendant les initiations.

3º *Initiation préparatoire* (*Kahâla ka mbulye*).

Pour recevoir l'initiation proprement dite, il faut avoir suivi les réunions pendant un temps plus ou moins long, et offert un petit cadeau au grand-maître musenge. A la réunion suivante, celui-ci invite les membres à aller le lendemain matin nettoyer le chemin à un endroit qu'il détermine. Dès que le soleil paraît à l'horizon, tous se rendent au village du récipiendaire. Le grand-maître lui donne à renifler une herbe dont j'ignore le nom. Cette herbe produit une syncope instantanée et une saignée abondante du nez. Peu après, le musenge lui jette avec force de l'eau au visage. La victime se réveille, se lève, et suit ses futurs confrères dans la brousse. Tout le monde se met à défricher un emplacement long de 50 mètres environ et large de 3 ou 4. Le récipiendaire se tient alors au bout, près de quelques anciens ; le chef à l'autre bout dresse 3 rangées de minuscules statuettes de bois, images des génies tutélaires de la confrérie. En tête de celles-ci une statue plus grande est cachée sous une jarre renversée recouverte d'une étoffe indigène.

D, **119** (*suite.*)

Son nom est Kibawa; elle représente le grand génie protecteur de la confrérie. Quand tout est disposé, le récipiendaire s'avance entre deux rangées de confrères, jusqu'auprès des génies; le chef lui en révèle les noms l'un après l'autre. Il l'amène finalement devant le génie couvert de sa jarre : « Ici se trouve, dit-il, notre principal protecteur, Kibawa kya mbulye. Garde-toi bien de jamais révéler son nom aux mpukuta; au moment où son nom sacré tomberait de tes lèvres, il te tuerait ».

Après ce petit discours, l'idole est découverte; et le nouveau confrère est badigeonné de terre blanche puisée dans le mboko (courge sacrée) qu'habite le génie Mande vilye. L'initiation est finie. La fête s'achève au village dans une danse effrénée et des rasades sans fin.

4° *Initiation proprement dite* (*Kukanda lukala*).

Après un stage de quelques mois, le nouveau mbulye peut aller chez le grand maître derechef pour demander à se faire initier aux rites secrets. Il doit évidemment se faire accompagner de nombreuses jarres de bière. Le chef mbulye convoque sans retard tous les membres déjà initiés, se rend avec eux dans la forêt, et bien loin, au carrefour de deux sentiers, il fait creuser une fosse, qu'il recouvre avec soin de branches et de terre. Une ouverture est ménagée à chaque bout, on dirait une vaste taupinière. Le nouveau venu est amené là, et forcé de grimper dans le trou. La tête n'a pas plutôt pénétré dans l'ouverture, qu'un ancien déguisé en léopard lui saisit les jambes avec violence,

pendant que d'autres imitent à l'ouverture opposée le cri de divers fauves, et semblent mettre tout en jeu pour le terroriser. Le grand maître alors s'approche et tâche d'extorquer tout ce que le malheureux possède, y compris le droit d'user de ses épouses, tout comme les bagabo. S'il n'a plus rien à promettre, on permet qu'il sorte de son trou, on lui rase tout le devant de la tête, on lui peint les sourcils et le milieu du front d'un triangle emblème d'une houe, ou d'un cercle, emblème de la lune.

De là, tous se rendent à la demeure du grand maître. Les parois en sont recouvertes de figurines, emblèmes de serpents, de rats, de fauves, etc. Chaque figure a son nom, et désigne un des génies tutélaires. Le nouvel élu reçoit l'explication de tout. C'est en nommant chaque figurine par son nom propre que les confrères étrangers se reconnaissent entre eux, et se traitent en conséquence. Quant aux non-initiés, ils doivent prendre garde à ne pas trop considérer ces dessins; qu'ils se gardent surtout d'en faire part aux autres; ils seraient obligés de se laisser initier, ou de se racheter par l'abandon d'un esclave qui serait initié à leur place.

Tels sont les grands secrets de la confrérie. Malheur à l'initié qui oserait jamais les révéler aux profanes. Une forte amende serait le moindre de ses châtiments.

Le voilà bon mbulye ; il peut désormais se mêler de droit à toutes les danses et se frotter de pemba comme tous les bambulye.

5º *Réunions.*

Ils se réunissent à la nouvelle lune, à l'initiation et à la mort d'un confrère.

D, 119 (*suite.*)

Pour danser, ils s'accompagnent de tambours, se revêtent d'un habit en écorce de ficus neuf, et tiennent en main une queue d'hippopotame.

Leur danse se fait surtout en l'honneur de Kibawa et Mande. Chant : Twazile nabo. Yangu e bêzila! Nous avons dansé avec eux (nos ancêtres); ô mère, c'est pour eux-mêmes qu'ils dansent !

6° *Chefs.*

La société est dirigée par le grand chef qui porte le titre de Mwirambwe. Il est aidé par des chefs inférieurs, parmi lesquels se trouve le Musenge, chef initiateur. J'ignore les rites de leur initiation.

Le fétiche protecteur est Ilunga-nsungu.

7° *Enterrement des bambulye.*

A la mort d'un initié, les confrères se réunissent autour de son cadavre. Après avoir dansé pendant plusieurs jours, quelques-uns d'entre eux l'accompagnent jusqu'à sa dernière demeure. Pendant le trajet, on lui met dans la bouche une cuisse de poulet. Avant de combler sa tombe, on lui enfonce dans la bouche le bout d'un pilon à manioc, de telle sorte que l'autre bout arrive à fleur de terre. Quand plus tard on reviendra lui offrir le « tompo » (libation de farine délayée d'eau ou de bière) on enlèvera le pilon avec précaution et l'offrande sera versée dans cette cheminée d'un nouveau genre. L'ouverture est alors bouchée. S'il fallait revenir encore pour de nouvelles libations, on se contenterait

de répandre l'offrande sur le sol. C'est ce qui a lieu pour apaiser l'âme ou pour la décider à quitter les personnes qu'elle moleste.

IV. — CONFRÉRIE DU BULUNGU

Le mot « Bulungu » semble signifier « civilisation ».

Cette confrérie a cette particularité que les femmes initiées ont le pas sur les hommes. Le soin de couper le bois à brûler, de puiser l'eau et de cuire la nourriture, pendant les longues séances d'initiations et les réunions de danses, revient non pas aux femmes mais aux hommes. Les femmes se font alors servir en tout par les confrères. On dirait qu'aux yeux des balungu, les sexes sont intervertis.

Le lion semble être considéré comme le totem de la confrérie.

Les noirs qui n'ont pas encore donné leur nom au Burungu, portent le sobriquet « bazenzi » hommes-rats des roseaux. Ce mot signifie aussi « sauvages » ou « non-civilisés ». C'est le mot bashenzi déformé.

1° *Origine.*

Cette secte fut introduite dans le pays il y a quelques années à peine. Voici comment les chefs racontent son origine. Au village de Benze, près de la Lukuga, un homme avait été accusé de sorcellerie. On venait de le tuer; son cadavre gisait à terre; les meurtriers cherchaient à détacher la tête du tronc, mais ils ne pouvaient y parvenir. Aussitôt, on vit une effrayante mortalité ravager le village; les morts succédaient aux morts. Tout fut tenté, mais en vain, pour en arrêter le cours. Benze dit alors à son frère Ndale : « Avant que la mort n'ait achevé de détruire notre pays, allons sans retard consulter le

D, **119** (*suite.*)

sorcier ». Aussitôt dit, aussitôt fait. Ils s'en allèrent donc au village de Kibalo, habité par une communauté de mégères. Elles vivaient là au sein d'une forêt que leur avait indiquée le génie Kibawa. Elles exerçaient le métier de sorcières. Quand les deux voyageurs eurent dit le but de leur visite, elles les amenèrent au bord d'un trou dont le fond était garni de couteaux et de lances, et avant même que ceux-ci aient pu se rendre compte de ce qui allait se passer, les mégères les précipitèrent dans le trou. Heureusement, Benze et Ndale tombèrent si bien, que pas une lame tranchante ne les blessa. Ils purent en sortir sains et saufs. Les sorcières leur dirent alors : « C'est bien, le sort vous est favorable. A présent retournez chez vous, rassemblez votre monde et dites-lui : L'homme que nous avons tué était un membre du Bulungu, c'est sa vengeance qui nous poursuit ; si vous ne voulez mourir tous, joignez-vous à nous, et entrons tous dans la confrérie du Bulungu ». Nos deux individus revinrent donc à leur village et suivirent le conseil des sorcières ; tout le monde devint Mulungu, et depuis ce jour, la mort arrêta ses ravages.

Quand tout fut achevé, Ndale, frère de Benze, voulut regagner ses pénates. Il retourna donc au village de Mulolwa, où se trouvait sa case. En route il rencontra deux des sorcières de Kibalo, que leurs compagnes venaient de chasser. Elles firent route avec lui. Pendant qu'elles cheminaient ainsi, l'une d'elles dit à Ndale : « Moi et ma compagne sommes chefs du Bulungu ; nous

en connaissons tous les rites et les enchantements, nous avons le secret du « Kibilo ». Si tu nous conduis bien, nous les révèlerons, et grâce à eux tu deviendras riche et puissant. Si tu nous conduis mal, malheur à toi. »

« S'il en est ainsi, répondit Ndale, vous pouvez compter sur moi. Mais à une promesse, je préfère des faits. Initiez-moi de suite au Kibilo, moi aussi je veux être chef du Bulungu. »

Les deux mégères lui remirent incontinent des ossements humains, des os de lion et de différents autres fauves ; ils lui donnèrent aussi des cartillages de poissons divers, et lui promirent l'initiation à quelques jours de là. Ces os étaient des ingrédients magiques.

Cependant, tous trois venaient d'arriver chez Mulolwa. Les deux femmes s'accroupirent sur le sol pour se reposer. Ndale s'empressa de leur procurer une maison et des nattes. Elles s'étendirent donc sur les nattes, pendant que lui se couchait à la place de rebut, derrière le foyer. Elles le prièrent alors de leur couper du bois ; il y alla au galop. Au retour, il trouva les deux femmes sur son chemin pour lui faire un cadeau. Elles le prièrent ensuite de leur cuire de la bouillie ; il se mit sur le champ à gratter des racines de manioc, à les réduire en farine, à cuire un vaste pot de bouillie, et le leur offrit gracieusement. Il leur rendit encore toutes sortes de bons offices. Bref, il se mit en quatre pour leur faire plaisir. Il est vrai qu'après chaque service rendu, elles lui glissèrent quelques perles dans la main. Le lendemain Ndale s'offrit à les conduire jusqu'au bout de leur voyage. En voyant tant de complaisance, les sorcières consentirent à lui révéler tous les secrets du Bulungu. Pour lui communiquer la puissance de ses nouvelles fonctions, elles coupèrent une touffe de leurs cheveux,

D, **119** (*suite.*)

enlevèrent leur ceinture de peau de chèvres et lui en firent cadeau. Ndale fit de même à leur égard. Puis elles fixèrent sur sa tête une plume de toucan (nduba) de couleur rouge sang, insigne des basangonkazi et de son nouveau titre, et lui dirent : « Reçois la puissance de dresser le « Kibilo » et de créer des basangonkazi ou cheffesses du Bulungu. C'est ainsi que Ndale devint grand chef *Ntambo-Mulungu* de cette confrérie. Mais en homme pratique, sachant l'adage que nul n'est prophète en son pays, il porta ses pénates au pays d'Uruwa. Il allait publiant partout sur sa route son mystérieux pouvoir. Les braves baluba, toujours avides de nouveaux procédés magiques, s'y laissèrent prendre ; les adeptes affluèrent, apportant au malin Ndale de riches émoluments. »

2° *Admission* (*Kisunkila*).

Le muzenzi (sing. de bazenzi) qui veut entrer dans la confrérie va trouver le grand chef, lui fait cadeau d'une poule, et expose sa demande. Le chef tue la poule, en arrache le cœur qu'il donne à l'aspirant pour qu'il l'avale tout cru, pendant que lui-même met le reste en réserve pour son prochain repas. Quand l'aspirant a fini, il lui passe au cou le collier du Burungu. Ce collier se compose de graines noires à pointes émoussées appelées « mpiki » et de « misemeno », triangles de bois garnis d'arcs de cercles rouges et noirs. Par le fait l'aspirant, le « sauvage », devient « kisunkila ». Il peut à

ce titre participer à toutes les danses et réunions qui ne comportent pas de rites d'initiations.

3° *Initiation* (*Kutamba Bulungu*).

Ici encore l'initiation se rend par un mot qui signifie sortir ; kutamba Bulungu en effet peut se traduire : sortir dans la civilisation, comme si nos noirs voulaient dire qu'en se faisant initier on passe de la sauvagerie à la civilisation, on ressuscite à une vie plus élevée.

Après un stage assez court, le Kisunkila désire monter d'un degré. Il aspire à être initié. Dans ce but il se rend de nouveau chez le grand maître, et lui porte un cadeau. Le Ntambo mulungu l'envoie cueillir des feuilles de patates douces, en fait une guirlande qu'il fixe aux reins de l'aspirant, et lui enjoint d'aller dormir dans la brousse, tout seul, pendant quatre ou cinq nuits consécutives avec défense absolue d'avoir des rapports charnels. Pendant ce temps, le grand maître se rend avec une esclave ou un aide, près de l'arbre sacré du Bulungu, appelé Mukamba. Il en défriche soigneusement les alentours, et arrange une petite place ronde, où aboutit un chemin de dix à quinze mètres de long. Puis il met à nu une racine de l'arbre, la soulève jusqu'à fleur de sol, et la recouvre de terre et d'argile fraîchement pétrie, de manière à simuler grossièrement la forme d'un lion couché qui du regard fixe le chemin. Vers le soir, il immole les cinq poules que le postulant lui a offertes, fixe les cinq têtes sur son lion d'argile, trois sur le dos, une sur la crinière, une sur la croupe; il fixe également sur son lion les grandes plumes des ailes et de la queue ; il réunit le duvet au résidu de la bière indigène et aux herbes sur lesquelles il s'est précédemment reposé, et le met à l'intérieur de l'animal symbolique par un endroit opposé à la gueule. Enfin il coupe quatre fruits

BALUBA
(Congo.)

D, **119** (*suite.*)

comestibles (makoke), les plante en terre devant, derrière, et aux flancs du lion. Ce « lion » s'appelle Kabombo. Il est à noter que Kabombo est un nom connu des seuls initiés ; c'est un des grands secrets de la secte. Le vulgaire l'appelle mbuyu-manga, qui est aussi le nom d'un léopard d'argile image du génie protecteur de tous ceux qui s'appellent « Mbuyu ». Au-dessus de cet animal fantastique, à 2.50 ou 3 mètres de hauteur, dans un trou préparé à cet effet, le grand chef fixe une corne d'antilope ngulungu (boschbok) remplie de remèdes magiques, et trace un sentier vers une tombe voisine. Dans cette tombe il a placé une courge pleine d'eau, dans laquelle il a mis à tremper deux morceaux de bois de l'arbre sacré et deux racines d'un arbre de la rivière appelé Kisubu. Puis il prend quarante piquets, les fixe en terre en forme de cercle, tout près du « lion » d'argile. Au centre il plante solidement deux statuettes de bois faites de l'arbre Kisungwa dans lesquelles il a déposé des ossements humains, des os de lion, de fauves et de poissons divers, spécialement des cartilages de « nyika » poisson électrique. Il amoncelle le long des piquets de la terre pétrie avec de l'eau, en ayant soin de laisser le haut découvert. C'est là le *Kibilo*. Quand tout est ainsi préparé, il convoque à ce rendez-vous tous les confrères. Puis il amène l'aspirant, les yeux bandés, au bout du chemin qu'il a tracé ; le jette par terre et il le roule comme un vulgaire ballot jusqu'au pied de l'arbre. Arrivé là, il ordonne à l'aspirant de se dresser,

puis il le conduit entre le lion et l'arbre, le place de manière à ce qu'il ait le dos tourné vers le lion sacré, et lui dit de grimper sur le Mukamba pour toucher de la main la corne magique. Généralement le récipiendaire n'y réussit pas; l'arbre est trop gros et le bandeau le gêne. Le chef lui dit alors : « C'est bien, c'est bien, tu es vaincu par le lion sacré à qui tu tournes le dos; tu es donc bon ensorceleur. C'est bien, tu feras un bon Mulungu. » A sa voix encore, et guidé par lui, l'aspirant pénètre dans le cercle de piquets, se met quelques instants debout sur la tête des statuettes, puis il parcourt à quatre pattes le chemin débroussé, et revient devant l'animal. Alors seulement le chef lui débande les yeux et lui dit : « Tala biji si ka? i Kabombo... Uisahule bwanga, ufwanga ne makoho! Regarde donc (si tu sais) ce que c'est? c'est Kabombo... que si tu révélais ce secret, tu mourrais d'une pneumonie. » Il continue : Ne l'appelle pas mbuyu-manga. A présent, fléchis les genoux, et adore-le ». Et le jeune Mulungu de se prosterner la tête contre terre et de battre des mains en disant : « Kabombo, salut. Tu es ma mère, je ne puis te trahir. Si jamais je l'osais, que je meure de pneumonie. »

A ce moment, le chef se rend à la tombe pour y chercher le breuvage magique. Il revient et dit à l'aspirant en lui montrant un mortier à farine renversé : « Assieds-toi sur ce mortier de bois, appuie tes pieds sur cette peau de genette et mets-toi dans la bouche cet insecte qui préserve de toutes sortes de maux ». C'est l'insecte « immortel », gros scarabée noir tacheté de points rouges, employé très souvent comme talisman, ainsi que je l'ai dit ailleurs. Ceci fait, il prend quelques brindilles d'herbes sèches, en fait une petite botte, les allume par un bout, et les enfonce dans la

D, 119 (*suite*).

bouche du patient. Si celui-ci est ensorceleur, ses lèvres se boursoufflent, l'insecte lui pénètre bien avant dans la gorge, et menace de l'étouffer. Et lui de crier miséricorde. Le chef en profite pour extorquer de nouvelles poules. L'aspirant promet tout. Alors le Ntambo-Mulungu lui fait boire un remède; l'insecte sort de la gorge vient tomber dans la main du chef, les lèvres redeviennent normales. Si l'insecte ne pénétrait pas dans l'arrière bouche, l'aspirant serait considéré comme mauvais lanceur de maléfices, mais pourrait quand même être initié. Il lui promène ensuite la peau de genette autour du corps, surtout sur le côté gauche, et lui applique à cet endroit une ventouse indigène. Il le pousse ensuite au bout du chemin débroussé, bande son arc, et fait semblant de vouloir le percer de sa flèche. Puis il badigeonne de boue tout le corps du nouvel initié, fait approcher les confrères qui jusqu'à ce moment se sont tenus en repos, dresse avec eux dans le chemin deux rangées de quatre bois flexibles qu'il réunit deux à deux par les sommets, étend sous cet « arc de triomphe » des herbes sèches et dès que le soleil couchant a franchi l'horizon, il donne le signal de la danse. Aussitôt les tambours font entendre leurs battements redoublés, les chantres exhibent leurs couplets, les danseurs armés de leur « mayanga » se livrent avec rage à leurs contorsions furibondes. Le spectacle ne s'arrêtera qu'au petit jour. Les confrères doivent, bon gré mal gré, rester sur pied jusqu'au matin, debouts, sans un instant de repos, soit 12 heures environ;

quiconque se repose on s'endort, est mis à l'amende. La danse se renouvelle 4 ou 5 nuits de suite. Au premier chant du coq, tous prennent en commun un copieux repas, et goûtent un peu de repos. Seul le chef ne danse pas, mais demeure accroupi au pied de l'arbre sacré, près d'une statuette Kabezya qu'il appelle sa femme du monde des esprits.

Quand les danseurs accusent une trop grande fatigue, le grand chef clôture les « festivités ». Les piquets sont arrachés et jetés pêle-mêle avec les herbes sèches qui ont servi de litière aux deux cérémonies et les restes des vivres qui n'ont pu être consommées ; tout le tas est livré aux flammes. Pendant que ce feu brûle, l'initié se rend à la rivière pour s'y laver. A son retour, le grand chef, le Ntambo Mulungu, s'embusque sur la route, et au passage il imite de son mieux le cri du lion, de l'animal dont il porte le nom (1). L'initié doit avoir peur et fuir au galop jusque contre l'arbre sacré ; c'est une manière d'honorer son chef. Celui-ci vient alors à ses côtés, et pendant que d'une main il touche l'arbre, de l'autre il répand sur la tête du nouveau membre une poignée de sable fin. Le rite est ainsi terminé. La secte compte un adepte de plus parmi les « Batambe Bulungu ». Tous les frais sont à la charge du nouvel initié.

4° *Dignitaires :* (*Kutamba Kibilo*).

L'initié déjà « sorti dans le Burungu » qui veut passer au grade de dignitaire, doit subir l'initiation appelée Kutamba Kibilo, littéralement sortir dans le (grand secret) Kibilo.

---

(1) Je ferai remarquer que nos noirs imitent à s'y méprendre le cri de ce fauve. Ils mettent la bouche sur l'ouverture d'un vaste vase d'argile, posé sur de la paille, imitent le cri du fauve, ferment plus ou moins l'ouverture avec les mains pour donner des forts et des faibles, se tournent de côté et d'autre ; bref, ils font si bien que les plus malins s'y laissent prendre.

BALUBA
(Congo.)

D, **119** (*suite*).

Sur sa demande, le grand maître convoque le groupe des dignitaires. Tous ensemble vont préparer, dans la forêt ou la brousse voisine du village qu'habite le récipiendaire tout ce qui est requis pour l'initiation. Ils y construisent notamment le « grand kibilo » qui constitue le grand secret des dignitaires. Voici en quoi il consiste. Sur une fosse peu profonde, ils dressent un toit, une coupole avec des branches, des herbes et de la terre. Sur le pourtour, à mi-hauteur, ils laissent cinq ouvertures, cinq fenêtres, symboles des cinq maléfices de la confrérie. Chaque fenêtre porte un nom différent : 1° ntambantwela (= ce qui sort et rentre); 2° mukwezi (lune personnifiée); 3° kansi (petite terre); 4° mpota (chassie ?); 5° kalimbakanya (= qui jette le désarroi). Par devant est une petite porte appelée kitutiko (pan de mur abattu).

Quand tout est prêt, le grand maître amène le candidat au lieu de l'initiation, et là, lui ordonne de venir s'accroupir à ses pieds. Alors, il le prend par la tête, le traîne jusqu'au kibilo, le couche sur la coupole de telle sorte que la tête pende d'un côté, les jambes de l'autre. Le grand maître se couche sur le candidat, en sens opposé, de telle sorte qu'il touche de sa tête les pieds et de ses pieds la tête de l'aspirant. On dirait qu'il veut imprégner tout l'être de ce dernier, des influences occultes qui se dégagent du kibilo et de lui-même. Après cette bizarre cérémonie, ils s'en vont ensemble manger une pâte faite de râclures de manioc, peu agréable, mais

relevée d'une poule rôtie. Les os sont réunis en faisceau, et placés dans la porte kitutiko. Une portion de la bouillie à laquelle on ajoute une touffe de cheveux du récipiendaire, est jetée à l'intérieur. Ce dernier s'en va aussitôt adresser à l'assemblée une série de salutations particulières. Bien bizarres les dites salutations. Le jeune initié va se placer devant chacun, et le salue en se baissant et en poussant vers lui le bas du dos, c'est le salut appelé kufulamina. De là, il retourne manger une bouillie de farine assaisonnée d'une forte dose de poivre de Cayenne. Bon gré mal gré, il doit s'ingurgiter ce nouveau plat, sous peine d'amende. L'épreuve achevée, il lui reste à recevoir la puissance des maléfices.

Pour cela, il se rend près de la rivière, arrache quelques racines de palmier et celles d'un arbre appelé « ntambomuti » « arbre lion », les met à sécher au soleil et les donne à son « grand maître », qui les réduit en poudre, les enfonce dans une canne de roseau, qu'il accolle à une canne semblable, bourrée d'osselets humains et de fleurs. A l'aide de cet instrument, il a le pouvoir de tuer quiconque le gène. Il lui suffit de l'étendre dans la direction de la personne ennemie, d'y frapper un coup sec, avec l'intention d'atteindre la victime ; celle-ci prend sur le champ le germe d'un mal, hydropisie ou carreau, dont elle mourra bientôt.

Mais à quoi bon tuer, si l'on reste soi-même vulnérable. Pour immuniser le nouveau dignitaire contre les maléfices des autres, le « grand maître » lui badigeonne tout le corps d'une couche d'huile de palme mêlée de potasse et d'osselets humains. Il n'a désormais plus rien à craindre.

Il se joint alors au groupe des dignitaires, et tous ensemble entament la danse des chefs. Celle-ci dure six

D, **119** (*suite.*)

ou sept jours. Pendant que les dignitaires, qui tous sont hommes, se livrent aux contorsions cadencées et aux chants, près d'eux gît, mollement étendu sur des nattes de jonc, au milieu de ses sangonkazi, le grand chef Ntambo Mulungu. Ces sangonkazi, dont je dis un mot ci-après, sont ses « épouses sacrées » spéciales pour ce genre de réunions. Ce sont le plus souvent des femmes mariées, dont le mari est ou n'est pas initié au burungu. Inutile de vous dire que le Ntambo-Mulungu vit maritalement avec elles.

Quand les danseurs sont à bout, que chants et contorsions deviennent langoureux, que les jarres de bière sont vides, le grand maître ramène tout son monde au village. Il pique devant la hutte du nouveau dignitaire le fétiche protecteur de la secte, enterre sous le seuil de la porte une tête de poule, et reçoit le prix convenu.

5° *Chefs de la confrérie.*

La confrérie est dirigée par plusieurs chefs secondaires et par le grand chef Ntambo-Mulungu. Tous ont un totem que chacun doit respecter. Le tuer en leur présence, c'est les irriter.

Les voici par ordre de dignité, avec leurs attributions respectives :

a) Le *Munyau* (fourmi voyageuse) a pour office : 1° de montrer la route aux confrères en balade ; 2° de puiser, le cou serré dans une cangue, l'eau nécessaire aux rites des initiations. La fourmi dont il porte le nom est son symbole, son blason, son totem.

b) Le *Kisimbika* (le maudit?) remplit l'office de préchantre; il est l'assistant attitré du précédent dans son rôle de guide. J'ignore quel est son symbole, son totem.

c) Le *Lumanya* doit : 1° se tenir près de l'arbre sacré ; 2° recueillir les émoluments ou cadeaux pour le grand chef; 3° disposer les racines du mukamba, les soulever vers le niveau du sol, pour que le chef en puisse façonner un léopard d'argile. On a vu que le grand chef, aidé du mbila, prépare une des racines du mukamba de telle sorte qu'il puisse l'enfermer dans un lion d'argile, appelé Kabombo. Le Lumanya lui prépare la racine qui doit devenir le soutien du *léopard* d'argile. C'est sans doute une racine différente de la précédente.

Le léopard est le symbole du Lumanya.

d) Le *Tanganika* a pour attribution spéciale d'aider le grand chef à rouler jusqu'auprès du mukamba le récipiendaire; 2° de façonner les tertres dont le grand chef fait le lion ou le léopard sur les racines de l'arbre sacré; 3° d'apporter de l'eau et de l'argile, d'en faire une boue liquide et d'en frotter le dos des confrères pendant les réunions.

Je n'ai pu découvrir son totem.

e) Le *Mbila* est le serviteur attitré, le boy, l'homme à tout faire du Ntambo Mulungu. C'est aussi son confident et son maître de cérémonies. Sa fonction principale est de porter à califourchon les femmes initiées, les sangonkazi. A lui aussi de lancer certains cris près de l'arbre sacré. C'est même de là que vient son nom : mbila signifie cri strident.

Il a pour symbole ou totem, l'éléphant.

f) Le *Mukamba Mulungu* doit défricher le sol ou entretenir la propreté autour du pied de l'arbre mukamba.

Je ne connais pas son totem. Je suis porté à croire que c'est le mukamba lui-même.

D, 119 (*suite.*)

Les six dignitaires dont je viens de parler sont des vassaux du grand-maître de la secte. Ils lui paient tribut. On pourrait y ajouter le dignitaire Katumwa, jeune domestique du grand chef qui doit puiser l'eau dont il a besoin pendant la réunion. En puisant il doit lier sa langue.

Leur initiation se résume en fait à l'achat de leur titre chez un compère de même rang.

Au sommet de la hiérarchie vient le Ntambo-Mulungu. Son totem est le lion, peut-être même le léopard. Ces fauves sont, dit-il, à ses ordres. Il a le pouvoir magique de se quitter lui-même pour entrer dans leur corps et tuer ses ennemis par leurs griffes et leurs dents. Aussi sa puissance est-elle terriblement redoutée en Uruwa.

Il n'y a pas qu'un seul grand-maître. Ils sont déjà plusieurs, bien que la confrérie se soit introduite au pays à une date rapprochée. Malgré l'égalité des pouvoirs, ces divers Ntambo-Mulungu reconnaissent Ndale comme leur chef suprême honorifique. Ce Ndale vivait encore en 1907 et pouvait avoir 55 ans d'âge. C'était un petit chef de village, abandonné de ses gens, mais néanmoins puissant et redouté.

Voici comment ils transmettent leur pouvoir :

Quand un grand-chef veut initier un compère, il se rend à la rivière voisine, au pied d'un arbre sacré appelé *lueama-mfumu* (soutien du chef). Il a soin de se munir de terre rouge et blanche, d'un rasoir et d'un pot empli

d'eau puisée la veille. Sur une racine de cet arbre, il creuse un petit trou, y plante le rasoir, frotte le côté gauche de l'arbre d'ocre rouge, le côté droit de pemba, y dépose le pot d'eau et dit : « Ntambo mwine wa nsakanga ; nge mwine wa nsakanga. Muntu mwine wa kumpungila mu lisinda ntambo amukwate », c'est-à-dire : « Le lion, c'est là celui que je veux; le léopard, c'est là celui que j'aime. L'homme qui me chasserait (me molesterait) sur la route, que le lion le déchire. » Après cela, il revient au village et se met à confectionner un instrument magique appelé ngonze. Dans une cassette, il prend deux vers desséchés enlevés à un cadavre humain, les enferme dans une sorte de hochet de l'épaisseur d'une pomme, façonné avec des roseaux entrelacés, ordonne à son épouse sacrée de s'asseoir sur le sol, d'étendre les jambes, et dépose le ngonze contre les pudeurs. Cette épouse sacrée porte le nom de Kibinda kya Manga, la vierge des remèdes ou des confréries. C'est une jeune femme, le plus souvent esclave, qui a été initiée à tous les secrets du Burungu. Elle assiste le Ntambo-Mulungu pour certains rites immoraux, comme celui que je viens d'indiquer. Par un privilège unique en Uruwa, elle mange au même plat que son maître. Il y a malheureusement un revers à la médaille, c'est que, à la mort du grand-maître, elle doit être enterrée vivante à côté du cadavre, afin de l'assister encore dans le monde des morts. Je l'appelle épouse, parce qu'il en use comme d'une épouse, même en dehors des rites ; je l'appellerais plus exactement sa concubine. Je suis persuadé qu'il en use publiquement devant ses confrères. Elle est Kibinda, vierge ou continente, parce qu'elle est sans rapport avec les hommes non transformés par l'initiation. Elle n'est pas mariée ; qu'elle ait eu des rapports ou non, qu'importe,

D, 119 (*suite.*)

elle reste *Kibinda*. La Kibinda, pour accomplir le rite indiqué, est astreinte à rester assise, comme je l'ai dit, toute la nuit, dans une hutte spéciale. Au premier chant du coq, le grand-chef va vers son épouse sacrée, attache à ses reins la cuiller qui sert à tourner le brouet, la revêt d'un nkaka, chapeau semblable à celui des grands sorciers, où se trouve enchassé un insecte fétiche; il enlève ensuite le « ngonze » et se rend près de l'arbre lueama mfumu. S'il trouve le rasoir renversé sur le sol, c'est la preuve que le génie protecteur de la secte acquiesce à l'élévation du nouveau chef; le rasoir est-il resté piqué sur l'arbre, le génie lui est défavorable et l'aspirant grand-chef est renvoyé chez lui.

Mais supposons que l'esprit se montre favorable, que le rasoir soit renversé. Le Ntambo-Mulungu alors ramasse le rasoir, s'en sert pour entailler la racine au-dessus et au-dessous de la terre rouge, va chercher des bourgeons et des radicelles de trois arbres déterminés(bubanda, mukuta, mulebelebe), pile le tout avec l'eau puisée dès l'avant-veille, en fait une pâte qu'il dépose sur un van, entre les genoux de son épouse sacrée. Il y ajoute encore un ver cadavérique et de la raclure d'écorce de l' « arbre lion », ntambomuti, et met le tout dans le ngonze. Il prend ensuite de la raclure de l'arbre mulebelebe que, dans ce but, il a eu soin de plier en forme d'arc, la jette dans un peu d'eau fraîche; il y ajoute un ver cadavérique, un peu de sable qu'il a humecté de son urine pendant la nuit, et une partie de

ses propres excréments! Ces ingrédients magiques, qui tous ensemble s'appellent mukoteka, auront la puissance d'apaiser le lion, le léopard et le cœur de tout ennemi, en faveur de celui qui les porte. Ils sont déposés dans le « Nkalo », la deuxième des trois boules magiques du grand-chef. La troisième est munie d'une griffe de lion. De là, il se rend à une fosse qui renferma jadis l'une de ses sangonkazi, sa mukwa-nginandi, en nettoye le fond et y dépose le ngonze et le nkalo; puis ordonne à son boy, le mbila, d'aller passer la nuit sur le bord de la tombe avec sa femme, chacun d'un côté différent. Un peu avant l'aurore, le Ntambo-Mulungu y revient lui-même accompagné de son épouse sacrée et de l'aspirant grand-chef. Il fait à ce dernier, sans doute à l'aide du rasoir, une longue scarification dans la peau; partant des orteils, il remonte la jambe, la cuisse, la poitrine et redescend par le dos jusqu'au talon. Le sang coule légèrement le long de l'égratignure. Aussitôt il lui badigeonne tout le corps avec de l'empois de farine de manioc. Les gouttelettes de sang qui, malgré l'empois, suintent de la scarification, sont recueillies précieusement et déposées dans la corne qui surmonte la boule magique « nkalo »; quelques gouttes sont également frottées sur une baguette. Celle-ci aura désormais la puissance du nkalo. Cette baguette magique s'appelle « lusambo ». Le grand-chef, appelle alors son chien (1) dressé ad hoc qui lèche tout l'empois. La cérémonie achevée, on revient au village.

---

(1) On peut faire remarquer que les peuplades voisines des Baluba se servent du chien pour nettoyer les bébés. Dès que ces bébés se sont salis, la maman lance un petit cri : lulululu! et de suite le chien de la famille s'amène pour enlever le tout.

Le chien est partout employé pour la chasse. Les Bakabwala l'honorent même d'un culte spécial.

D, 119 (*suite.*)

Cependant l'épouse sacrée a reçu ordre de précéder alors qu'il fait encore obscur, et de simuler la voix du lion dans les herbes voisines du sentier. Dès que le cri retentit, le grand chef cherche à en faire accroire à son nouveau compère (2). S'il n'a point peur, c'est bien : il peut passer outre. S'il fuit, c'est signe qu'il redoute son nouveau totem, et il est débouté de ses aspirations.

Arrivés au village, le Ntambo-Mulungu, la Kibinda et le récipiendaire pénètrent dans la hutte de l'épouse sacrée. Cette hutte s'appelle vulgairement « Kafwa ka manga » ou cabane des remèdes — les initiés l'appellent « Kîkalo ka manga » ou séjour, repos des remèdes. C'est la cabane sacrée que la Kibinda habite au moment des rites. Pour l'ordinaire elle a sa maison près du Ntambo-Mulungu. La cabane sacrée est petite et entourée d'un enclos. Dès que tous trois ont pénétré dans la kikalo ka manga, le grand-chef lie sur la bouche de l'aspirant un bout d'étoffe d'écorce, laisse couler sur sa poitrine le suc rouge-sang d'un arbre appelé mutondo. Il appelle la jeune femme que le nouveau grand-chef a amenée pour être son épouse sacrée à lui, invite celle-ci à bien regarder couler ce suc, puis lui fait diverses recommandations honteuses que je n'ai pas à redire ici, et finalement lui dit : « Donne-moi à présent les émoluments que ton mari t'a remis pour moi ». Elle dépose

(2) Les noirs sont fort habiles pour imiter le cri du lion. Ils se servent à cette fin d'un grand vase de terre, mettent la bouche sur l'ouverture du vase, qu'ils obstruent plus ou moins avec les mains. Le cri ainsi produit imite à s'y méprendre celui du fauve. Un vieil initié sait évidemment éviter la confusion.

alors aux pieds du Ntambo-Mulungu vingt colliers de perles et un bracelet de laiton à nombreux tours. Dès qu'il a été payé, il enlève l'étoffe de la bouche de son compère, lui lave la poitrine, et se met à faire ses recommandations au nouvel initié et à celle qui doit être son épouse sacrée. Il lui dit :

« Chaque mois, quand paraîtra la nouvelle lune, vous vous badigeonnerez le corps de farine, vous entrerez tous deux dans la hutte Kikalo ka manga, et vous y resterez assis toute la nuit ; toi, le nouveau Ntambo-Mulungu, tu auras la bouche couverte d'une étoffe en écorce ; toi, sa femme, tu seras coiffée du chapeau kibango et ceinte de la cuiller à brouet. Vous tiendrez votre porte bien close ; et si, par hasard, quelqu'un vient vous saluer du dehors, vous ne lui répondrez pas. Le jour qui suit, l'un des deux aura constamment sur les genoux les boules magiques déposées sur un van, et vous aurez soin de les asperger souvent avec de l'eau puisée la veille au soir. Si vous devez sortir par nécessité, frottez un peu d'urine sur votre « ngonze », en disant : « Mwine ntambo bêsukwila, mwine muntu wa kuitulondela mu lisinda, atome mêma bêsukwila, ku mutima kuba mutalala », c'est-à-dire « le maître lion a vidé son urine ; que l'homme aussi qui veut nous poursuivre dans le sentier, s'il boit de l'eau, qu'il se vide d'urine, que dans son intérieur tout soit froid ». Cette formule semble être une imprécation, un souhait de voir mourir de dyssenterie tout homme ennemi. Il continue : « Et toi, Ntambo-Mulungu, souviens-toi que si la femme qui te sert d'épouse sacrée se trouvait être libre (1) et voulut

(1) En principe elle peut s'éloigner comme *Kibinda,* mais il pourrait aussi la renvoyer pour divers motifs, tels que l'incompatibilité d'humeurs, ce qui est le cas d'une femme libre.

D, 119 (*suite.*)

divorcer, elle ne le pourrait pas sans te payer dix colliers de perles, et sans que tu lui rasasses la tête (1) absolument. Une esclave prendrait immédiatement sa place et recevrait tous ses pouvoirs. A ta mort, elle te suivra dans la tombe. Voilà les recommandations principales que j'ai à vous faire. »

Alors tous deux, le nouveau chef et sa kibinda, prennent chacun une boule de bouillie de manioc (nourriture habituelle de nos noirs), ils se font toucher mutuellement cette boule *ad naturalia* et, pour l'épouse, *ad intima,* et la mangent. Cela s'appelle kuilambena : se lêcher mutuellement (2). Ainsi se termine l'initiation du Ntambo-Mulungu.

Le titre de Ntambo-Mulungu est une source de revenus. Aux émoluments provenant des diverses initiations, il faut ajouter ceux des consultations et de la fabrication de remèdes magiques. Si les simples confrères trouvent dans leur titre une source de revenus, il faut à plus juste titre le dire du grand-chef, si redouté pour ses puissants talismans. On vient le consulter de fort loin; ses oracles et ses remèdes se paient fort cher.

Parmi les chefs de la confrérie, il convient de citer le groupe des *bansangonkazi,* femmes initiées. Elles sont peu nombreuses; trois ou quatre seulement à ma con-

(1) On rase la tête pour signifier le déshonneur, la flétrissure.

(2) Ce rite vient peut-être des Watabwa; ils ont en effet, un rite semblable; le fiancé doit manger une boulette de manioc que sa fiancée lui présente et qui a passé par la même opération. Les Watabwa ont des frères au nord de la Lukuga, d'où sont venus les rites de cette confrérie.

naissance. Ce sont de vraies sorcières, terriblement redoutées, et d'ailleurs profondément imbues de leur néfaste puissance. Elles croient avoir les plus terribles maléfices connus sur terre, et regardent de haut tous les fabricants de talismans, tous les sorciers et sorcières, quiconque enfin n'est pas Sangonkazi ou Ntambo-Mulungu. Elles ont toujours le pas sur les hommes dans les réunions, et si l'une d'elles veut se déplacer, le «Mbila» boy du grand chef la porte sur ses épaules. Leur nourriture est cuite par les confrères. Durant tout le temps que dure la réunion, elles ne peuvent ni rire ni même sourire ; elles se tiennent silencieuses et... méprisantes.

Voici le rite de leur initiation. L'initiateur est encore ici le Ntambo-Mulungu.

Quand la nuit est arrivée, le Mbila, ou domestique du grand-chef, lie un bandeau sur les yeux de la personne à initier et la porte à califourchon jusqu'au Kibilo, le tertre magique aux cinq maléfices dont il a été question ci-dessus. Il la dépose sur le Kibilo. Le Ntambo-Mulungu prend une dent de léopard et la frotte vivement avec certaines feuilles cuites sur les dents de la candidate. Puis il prend huit bâtonnets, et les frotte un à un sur les dents de la même personne, puis il dépose ces bâtonnets dans un petit pot. Il met alors dans la main de l'aspirante un pilon de bois, et lui ordonne de se tenir debout. Instruite par une ancienne Sangonkazi qui l'assiste, elle répond tout de suite : « Je ne puis me tenir debout en tenant ce pilon à la main; ma compagne mourrait ». Le grand-chef lui dit : « Promets-moi des biens ». L'aspirante alors sans mot dire remet à sa compagne, pour le grand-chef, un grand collier de perles. Celui-là lui enlève aussitôt le pilon, et lui dit de

D, 119 (*suite.*)

s'accroupir par terre; puis il lui saisit les deux bras, et la tire sur le tertre, de telle sorte qu'elle touche des yeux la fenêtre Mpota, et des orteils une autre fenêtre. Le grand-chef se couche sur elle mais en sens contraire, reste quelques instants dans cette position, se lève, lui ordonne de se lever et de le suivre dans une cabane de branches improvisée pour la circonstance; il en ferme la porte et lui dit : « Tiens-toi debout près des pots à eau ». — « Non, je ne le ferai pas ; ma compagne mourrait ». — « Mais alors, passe au-dessus du foyer ». — « Non, non, je ne veux pas tuer ma compagne ; je ne suis venue que pour recevoir l'initiation du bunsangonkazi et non pour tuer qui que ce soit ». — « Eh bien, s'il en est ainsi, tu vas me porter sur tes épaules ». — « Non, je ne veux pas. C'est toi qui doit me porter ainsi ». — Enfin après quelques instants de cet étrange colloque, le grand-chef sort en frôlant de l'épaule contre le cadre de la porte ; arrivé dehors il se frotte de poudre et de feuilles et dit la formule : « Buisingakanibwanga » qu'on pourrait rendre par : remède sur lequel on se frotte souvent. La femme imite le chef, sort après lui en frôlant la porte et en disant : Buihotololwanga, qu'on pourrait peut-être traduire par : remède qui se revend.

Le chef alors va s'asseoir sur le tertre Kibilo, la femme se met à côté de lui. A ce moment, il prend dans la fenêtre Kitutiko une touffe de plumes rouge-sang de nduba arrangées en plumet, la pique dans les cheveux de l'aspirante et lui dit : « Dans les réunions, tu ne man-

geras jamais avec les non-initiés à la confrérie. En mangeant, tu auras la tête couverte. Quand nous sommes assemblés, tu ne pourras cuire ta nourriture toi-même ; un confrère te l'apportera toute cuite. Tu choisiras qui tu voudras pour puiser l'eau, entretenir ton feu la nuit, te laver. En retour tu lui feras un petit cadeau. Au moment du repas, ne lave pas tes mains, c'est le travail du Mbila ; ne porte pas la nourriture à tes lèvres, c'est au Mbila à te nourrir. Ne touche pas l'assiette, c'est le travail du Mbila. Quand tu voudras commettre l'adultère avec quelque confrère, étends la jambe et dis : « passe sur mon genou ». Il le fera et viendra s'asseoir près du feu jusqu'à ce que tu l'appelles. La nuit il entretiendra le feu, au matin, il te lavera le corps. Quand après nos réunions, tu retourneras au village, tu ne feras pas un pas ; le Mbila te portera sur ses épaules. Quand tu iras te laver à la rivière, tu auras toujours le visage tourné en amont. Quand tu viendras pleurer près d'un confrère défunt, tu lui mettras dans la bouche une cuisse de poulet et des plumes. Jamais dans nos réunions un sourire ne paraîtra sur tes lèvres, ni une ride sur ton front. Quand les confrères viennent se prosterner à tes pieds et te saluer, tu ne répondras pas, mais tu donneras un simple coup d'épaule pour manifester que tu acceptes leurs salutations ». L'initiation est finie.

Pour être complet, il faudrait ajouter ici un subterfuge dont la sangonkazi se sert pour augmenter le nombre des adeptes. Arrive-t-il qu'un passant ignorant le titre de la sangonkazi lui arrache l'épingle qui tient l'étoffe fixée aux reins (c'est le signe de ses mauvaises intentions), la sangonkazi avertit immédiatement ses confrères. Ceux-ci empoignent sans ménagement le coupable, et le

D, **119** (*suite*).

forcent à s'asseoir près d'elle, par terre, pendant qu'elle-même tient sur ses genoux deux œufs recouverts de feuilles. Pendant ce temps, le Ntambo-Mulungu averti, s'amène avec son attirail. Il prend quatre petits pots, y met des morceaux de racines qui ont poussé contre un crâne au fond d'une tombe, y verse du sang de poule, y crache un peu de bière qu'il a mise en bouche; l'homme doit vider le contenu des vases. Après cela, tous vont à la montagne voisine. En route, la femme dépose la peau de léopard, dont elle s'est revêtue, s'y couche comme sur sa natte, simule des convulsions terribles. Le grand-chef dit alors à son captif : « Vois-tu ce que tu as fait en ayant de telles intentions envers une sangonkazi. Va chercher de quoi me payer, que je la guérisse ». Notre homme, par crainte des sortilèges du Ntambo-Mulungu et de la femme, court chercher tout ce qu'il peut trouver et l'apporte. Le grand-chef touche alors avec deux bois le bras de la prétendue malade, et elle se lève guérie. A son tour elle s'adresse à l'individu : « Promets-moi de devenir mon mari (il s'agit sans doute d'être son mari pour les réunions) sinon je t'accable de mes maléfices, et tu ne sors pas vivant d'ici. » Il est forcé de se donner à elle. Ils continuent ensuite leur chemin vers la montagne. Arrivés là, le boy du grand-chef nettoye un petit sentier devant l'arbre « Mukamba. » La femme écrase les deux œufs, y met deux insectes et ordonne à son nouveau mari de boire. A la tombée de la nuit, le grand-chef enfonce assez haut

dans le Mukamba une corne de boschbok et dit à son captif de la toucher de la main. S'il n'y arrive pas à cause de sa taille exigue, il reste initié du premier degré, et ne pourra jamais monter plus haut. S'il parvient à toucher la corne, le grand-chef poursuit l'initiation. Il fait dans l'arbre trois entailles : une sous la corne, une au pied, une sur une racine découverte. Il aspire ensuite de son mieux dans chaque entaille un peu de suc de l'arbre, y frotte du sang mêlé de farine, et quelques cheveux de l'homme et de la femme, qui se tiennent chacun debout sur une peau de genette. Puis ils s'assoient tous trois près du léopard de terre, l'homme d'un côté, la femme de l'autre, le Ntambo-Mulungu se tient au bout. Il verse un peu de bière dans un des fruits « makoke » piqués sur le dos de l'animal d'argile : l'initié de force aspire cette bière et l'avale. Il doit renouveller encore une fois sa promesse de rester le mari de la sangonkazi, et finalement il l'emporte triomphalement sur ses épaules au village. Chose curieuse, il est considéré désormais lui-même comme membre féminin de la secte, et se comporte en tout comme les sangonkazi, il a son homme pour arranger le feu, puiser de l'eau et cuire. C'est un « Mufulamine » c'est-à-dire un « retourné » un « à rebours ».

6° *Réunions.*

Elles ont lieu à la mort d'un confrère, à l'initiation d'un nouvel adepte, lorsqu'un membre est soumis au poison d'épreuve, lorsqu'un confrère invite à une partie de bière, quand le chef l'ordonne.

Pas de réunion fixe, par exemple, à la nouvelle lune.

Dans les réunions on danse en s'accompagnant du tambourin et de hochets (mayanga). Le corps est badigeonné de boue. On danse devant le fétiche Kabezya, piqué en terre. Ce fétiche est le génie protecteur.

D, 119 (*suite.*)

Les danses, comme on l'a vu, peuvent durer jusqu'à une semaine entière. Ce sont des occasions d'orgies et de débauches. Leur chant principal est celui-ci :

« A lolo binkumenkume lelo
Twakumankana lolo. »

O, ma mère, nos jambes fléchissent,
Nous venons à toi en titubant, aujourd'hui.

Et cette apostrophe à l'arbre sacré :

« Mukamba olola ntole. »

Arbre sacré, ramasse afin que j'emporte ??

Quand la bande se met en mouvement, voici l'ordre dans lequel ils se placent : 1° le munyau, 2° le kisimbika, 3° le mbila, 4° le tanganika, 5° le lumanga, 6° le mukamba-Mulungu, 7° le ntambo-Mulungu, 8° les femmes, 9° les dignitaires et les confrères suivent à une certaine distance.

7° *Enterrement des membres.*

Lorsque malgré tous ses remèdes magiques, un confrère a rendu le dernier soupir, les membres de la secte viennent pleurer et danser autour du cadavre. Le jour de l'enterrement, ils l'assoient dans un grand panier d'osier, lui mettent dans la bouche une cuisse de poule et des plumes, lui battent le corps avec des herbes piquantes, qu'ils déposent ensuite près de lui, et lui mettent un rasoir dans chacune des mains. Ces herbes et ces rasoirs seront ses armes de défense dans l'autre monde. Après quoi ils l'emportent vers un marais ou une rivière. Là un grand barrage est construit en forme de carré

avec des herbes et de la boue, l'eau qui y est renfermée est enlevée. Au centre, les confrères creusent rapidement une fosse, retirent le cadavre hors de sa hotte d'osier, le déposent au fond de la tombe, et lui mettent son « cercueil » sur la tête. Puis prestement ils comblent la fosse; l'eau s'échappant par dessus le barrage défait reprend son niveau et dérobe à tous les regards le lieu où le confrère a été enfoui.

Quelque temps après, quand les membres de sa famille brasseront le pombé de libation, ils appelleront les « baburungu » pour venir préparer le mausolée du défunt. Tous les confrères accourent et se rendent dans la brousse vers un endroit où émerge du sol un vaste monticule formé par les termites; ils en déblayent les abords, arrachent les herbes qui le recouvrent, et tracent un chemin long de trente à quarante mètres. Au sommet du monticule ils placent à rebours un pot à fond perforé, y peignent des taches blanches, et piquent tout autour des plumes de poules. Puis ils apportent du pombé mêlé de farine qu'ils versent dans le trou du pot, retournent au village, et là construisent la hutte funéraire, étanchent leur soif par de vastes rasades de pombé, et exécutent leurs danses interminables.

Le Ntambo-Mulungu, lui, a la suprême consolation d'être enterré en compagnie de son épouse sacrée, et de compter sur ses services dans le monde d'au-delà.

Dès qu'il est mort, les chefs de la secte s'empressent de lui creuser une fosse au fond d'un marais et de l'y déposer secrêtement avec sa femme toute vivante; seuls les initiés sont au courant de ce qui se passe. Ils cherchent à donner le change aux profanes, par crainte sans doute que ceux-ci ne déterrent le cadavre pour en faire des talismans réputés très puissants. Après l'enter-

D, 119 (*suite*).

rement, ils retournent à la maison mortuaire et viennent pleurer près d'un cercueil dans lequel ils ont déposé des bûches de bois et des rats en décomposition. Après que toutes les formalités, lamentations et danses ont pris fin, ils portent au su et au vu de tous dans la brousse ce cadavre présumé, et mettent le cercueil au fond d'une fosse comme s'il s'agissait d'un simple mortel, et se comportent pour le reste selon les coutumes du pays.

8° *Quelques remèdes magiques du Bulungu.*

Voici le grand talisman des initiés batambe bulungu (initiés simples). C'est le kisindo kya mputu (c'est-à-dire le vainqueur du fusil).

On prend plusieurs petits cailloux à la montagne voisine. On les fait cuir dans un pot neuf avec un peu de chair d'un homme tué par la foudre. On fait une entaille entre le pouce et l'index, on y introduit un peu de ce remède et tout est dit. Veut-on se débarrasser d'un ennemi, on attend que celui-ci aille boire de la bière. A ce moment, l'on creuse un petit trou dans le sol, on y met les cailloux en disant : « Que ta bière ne te nourrisse pas; mais qu'elle te passe à travers le corps sans un instant d'arrêt. » Ces paroles produisent sur le champ une grave dyssenterie dont l'ensorcelé ne peut guérir. Veut-on lui procurer seulement une diarrhée, on va le trouver dès qu'on apprend le début de la maladie ainsi produite et on lui dit : « Je sais que quelqu'un t'a jeté le mauvais sort. Mais viens, j'ai un remède infaillible à ton mal. » Si le malade consent, on l'amène à l'endroit où

se trouve enfoui le remède magique, on lui fait à la langue une légère entaille, et on laisse couler le sang au-dessus des cailloux; puis on lui frotte la scarification avec trois feuilles de kimpyasya, sorte d'ortie à piqûre très douloureuse, et on lui met aux reins une tresse d'herbe. Après quoi on l'emmène à la rivière, on lui frotte le corps avec des débris de manioc trempé, et on lui dit de se sécher au soleil. Finalement, on lui lave le corps, et le malade, tout confiant dans sa guérison, retourne au logis, non sans payer plus tard celui-là même qui se croit l'auteur du mal et de la guérison.

Voici le remède employé par le Ntambo-Mulungu pour guérir de violents maux de tête. Si un client s'adresse à lui, il commence par racler, sur le soir, des bouts de racines des arbres mukuta et mukoke. Le lendemain matin, il prend une ventouse indigène, des herbes sèches, de l'eau, ce qu'il faut pour produire du feu d'amadou, etc., et invite son client à le suivre dans la brousse, jusqu'auprès de l'arbre « mubanga ». Là, il fait un petit feu de bois, y met un tesson de pot sur lequel il pose les raclures; puis il fait une légère entaille sous les oreilles du malade, saupoudre cette entaille de la raclure calcinée et par-dessus applique une ventouse. Après un instant, il retire la ventouse, laisse tomber le caillot de sang sur le tesson brûlant, et recommence la même opération à l'oreille opposée. Quand le caillot de sang sorti de là a été également réduit en poudre sur le tesson, le Ntambo-Mulungu touche l'arbre de la main et dit à haute voix : « Arbre mubanga si dûr, je suis venu à toi en faveur de cet homme qui souffre de la tête. Je lui ai appliqué près de toi un remède, guéris-le. »

Il prend ensuite un peu de poudre de sang et en saupoudre les entailles. Puis il répand de l'eau sur la poudre

qui reste sur le tesson, renverse le tout avec le pied dans le feu, et tous deux se retirent au village, sans regarder en arrière. Arrivé chez lui, le Ntambo-Mulungu introduit le client dans la hutte de son épouse sacrée, s'y assied quelques instants à ses côtés, et le congédie.

Le client paie et attend sa guérison avec confiance.

Contre le mal de cœur ou de poitrine, il a le remède suivant :

Il prend des feuilles de patates, de jyongo, de kifubye, en fait quelques pilules, qu'il trempe dans l'huile, et les fait avaler. Une partie des pilules est mise dans une feuille de likoma (collocasia antiquorum) puis les ayant réduit en cendre sur quelques herbes à couvrir (nsoni) il en frotte le malade. Sur sa tête il met deux feuilles de likoma; puis, avec un petit couteau à raser, il coupe quelques bourgeons de ficus et de bananiers, les pile dans un mortier, les fait griller sur un tesson et les présente à avaler sur la pointe de son couteau, en guise de cuiller. Le malade doit guérir.

V. — CONFRÉRIE DU BUHABO

Le mot buhabo signifie sans doute partage, communisme. Il dérive du radical aba (anciennement gaba ou haba) partager entre soi.

Les non-initiés, les profanes sont appelés par les bahabo : « balumyangulungu » fils de l'antilope boschbok.

Cette confrérie est fort immorale. Elle a de grandes ressemblances avec le Burungu. Toutes deux ont d'ailleurs une commune origine, venant du Nord-Ouest de l'Uruwa.

J'ai entendu désigner aussi le Buhabo sous le nom de « nkimba ». Aurait-il des points d'attache avec la confrérie nkimba du bas-Congo ? Je laisse à de plus experts que moi d'élucider la question.

1° *Origine.*

Il y a trente ans à peine, trois ou quatre Baluba, ayant eu l'occasion de voir les rives de la Lubumba, s'y laissèrent initier au Buhabo. Revenus dans leurs villages, ils forcèrent leurs concitoyens à entrer dans la secte, soit par la peur, soit par l'audace, soit même par la menace de les ensorceler et de les faire mourir. Actuellement encore ce sont les grands moyens de propagande des Bahabo. Ils eurent soin d'y ajouter un moyen plus lucratif, dès que leur audace se fut accrue en raison de leur nombre. S'ils voient un indigène dans l'aisance riche en troupeaux et maître de champs en rapport, ils se rendent en commun à sa demeure, le forcent à se laisser imposer le collier des Bahabo, et le plument d'importance. « N'est-il pas devenu leur frère ? Ses biens ne sont-ils pas devenus leurs biens » ? Le malheureux du reste n'a qu'une chose à faire : supporter avec patience sa mésaventure, quitte à se dire : « je me rattrapperai à mon tour ». Jadis les chefs du pays firent à la secte naissante une vive opposition ; aujourd'hui ils lui font bonne figure. Trois ou quatre d'entre eux en sont devenus dignitaires ; une cheffesse de village se trouve même parmi les gradées bansangonkazi.

D, 119 (*suite.*)

2° *Admission des Bahabo Balume.*

Quiconque désire faire partie de cette société secrète, se rend chez l'un des dignitaires possesseurs du fétiche kabwelulu, lui offre en cadeau une poule et demande à être revêtu du collier. Ce collier est une sorte de chapelet composé de fruits épineux appelés « mpiki », de dents de cochon, de léopard, de potamochère, etc. Le chef initiateur, sans trop tarder, met la poule sur le feu ; il y ajoute deux cailloux pris dans le panier où réside son fétiche. Pendant la cuisson, il présente à l'aspirant le cœur tout cru fixé au bout d'une flèche. Celui-ci le saisit avec les dents et l'avale. Dès que la poule est à point, le chef prend un des cailloux, y met un petit bout de viande qu'il présente à l'aspirant, mais sans la lui donner, et jette cette première bouchée au feu. Il prend une seconde bouchée qu'il dépose sur ce même caillou ; cette fois l'aspirant accepte la viande et le caillou, met tout en bouche de telle sorte qu'il puisse avaler la viande seule sans le caillou. Le chef alors s'écrie avec emphase : « Tu as maintenant mangé le génie de la montagne » : « ubali ngulu », sans doute pour signifier qu'il s'en est imprégné. En conséquence il reçoit le collier de la confrérie, et peut désormais se joindre aux anciens, dans les réunions habituelles. Il est devenu « muhabo mulume » compagnon mâle.

Avant de passer outre il est utile de dire un mot du fétiche Kabwelulu, le génie protecteur de la confrérie. Son nom est composé de Kabwe : petite pierre, et de

lulu : montagne ou génie. Il est représenté par une statuette de bois, perforée au centre dans le sens de la longueur et revêtue d'une ceinture d'escargots et de peaux. Cette statuette repose dans un panier dont le fond est garni d'ossements humains ainsi composés : quelques parties du crâne 1° d'un homme tué par une lance; 2° d'un homme mort hydropique; 3° d'un homme trouvé mort dans la brousse; 4° enfin d'un cadavre « muhungu » c'est-à-dire déterré et partiellement détruit pour le châtier d'avoir molesté les vivants. Près des os sont aussi des cailloux provenant de diverses montagnes, des poudres rouges et blanches, des fragments de moëlle, de la raclure de l'intérieur des dents d'éléphants et des ossements de chien sauvage appelé muhonda. Un couvercle conique recouvre ce panier magique. C'est le kihau ou panier à remèdes.

3° *Initiation des Bahayo.*

Après un stage plus ou moins long, le *muhabo mulume* cherche à prendre rang parmi les *Bahayo* ou initiés proprement dits. Il en fait la proposition au même dignitaire. Celui-ci va de nuit à la demeure de l'aspirant, accompagné de quelques membres de la secte, munis de leurs tambourins et du fétiche Kabwelulu. Il va recevoir les serments du candidat Muhabo. Dès qu'il en donne le signal, tous quittent leurs vêtements et s'accroupissent en cercle dans la cabane. Au centre se tiennent face à face le dignitaire et le récipiendaire, séparés seulement par le fétiche Kabwelulu. L'initiateur alors se met à défaire toute la chevelure du jeune muhabo, pour lui donner un aspect farouche, puis il entame le colloque suivant :

— Ainsi donc, tu n'es pas heureux au village; on te méprise; tu viens te réfugier dans notre confrérie?

D, 119 (*suite*).

— Non, chef Muhabo, personne ne me méprise. Si je viens à vous, c'est par amour du Buhabo.

— Eh bien, si tu es sincère, jure sur notre fétiche tout puissant, sur Kabwelulu, que jamais tu ne dévoileras les secrets qu'on te confiera. Prends une paille, et comme gage de ton serment, dépose-la dans l'intérieur de notre fétiche.

Le récipiendaire alors saisit une paille ou une herbe, la met dans la statuette en disant :

— Kabwelulu, je te le jure, jamais je ne révélerai les secrets du buhabo. Toi, ô ma mère, que tu me tues, si j'osais trahir mes compagnons. *Obe ìolo, ukangihae si nkasahwila bakwetu.*

Le chef reprend : « Et si tu es ivre ? »

— Si je suis ivre et que je trahisse, je veux que Kabwelulu me tue.

— Et si tu es en dispute ?

— Si je suis en dispute avec ma femme ou avec qui que ce soit, et que je trahisse, je veux que Kabwelulu me tue.

— Et si ton père ou ta mère te le demande ?

— Eh bien, si je leur dévoile nos secrets, que Kabwelulu tue et mon père et ma mère. Ces secrets resteront en moi seul jusqu'au delà de la mort.

A ce moment, sur l'ordre du chef initiateur, il détache sa ceinture qui lui restait aux reins, la place en forme de croix sous les pieds de la statuette, coupe une touffe de ses cheveux qu'il dépose dans le creux de la statuette et dit :

— Kabwelulu, tu es mon gardien, mon père, ma mère; je suis à toi, je te le jure.

Le chef continue : Promets, promets encore : hika, hika !

— Je jure de ne jamais me laisser instruire de la religion des blancs, et ce disant il jette sa paillette dans le fétiche. Ce dernier serment est d'introduction récente.

Les confrères alors lui font diverses recommandations, qu'il jure d'observer. Ils lui font entre autres la défense absolue de manger la viande du *ngulungu* (boschbok), du *nungu* (hérisson), du *tundu*, *ngama, katumba.* Enfin le chef initiateur saisit des deux mains le fétiche, le met sur la tête du récipiendaire, et s'écrie : « Kabwelulu, notre maître tout puissant, te voilà sur le crâne de l'aspirant Muhabo ; eh bien, brise-le, et venge-toi, s'il doit être infidèle à ses serments. »

Alors le chef va chauffer au feu son arrière-train, et vient le frotter sur la face du récipiendaire.

A l'instant même tous se dressent, sortent précipitamment, se mettent à courir comme des fous vers la montagne en agitant furieusement leurs étoffes et des branches, et en criant, à tue tête : brûu aa, brûu aa ! A bahabo, *Brûu... aa ! Brûu... aa ! A bahabo... ! A bahabo... ! Pieè... ! Pieè... ! Lubâ ! Lubâ* (il s'agit peut-être ici de Luba, chef de la race des ba-luba). Cela s'appelle : emmener le récipiendaire à la montagne. Les « balumyangulungu » les non-initiés, redoutent beaucoup la rencontre de cette bande en délire. A son approche tous se blotissent au fond de leur case. Ils croient de fait que le récipiendaire se rend à une montagne éloignée, au sein de laquelle il pénètre pour recevoir les révélations du génie qui l'habite. De la sorte les profanes n'ont pas l'attention attirée sur le grand secret.

D, **119** (*suite*).

En réalité, les confrères vont vers un lieu préparé dans le voisinage, où se trouve le trou de l'initiation. Ce qui s'y passe constitue le grand secret du buhabo. Le chef y fait coucher le jeune Muhabo et lui dit : « Reste ici bien tranquille ; ne dérange pas les branches et la terre qui vont te recouvrer, jusqu'à ce nous te rappellions. Au second appel, tu sortiras. Ne reviens pas avant, quoi qu'il arrive ; je te le défends sous peine de mort. » Alors les confrères recouvrent le trou d'une toiture de branches et de terre. Après quoi tous se retirent. En se retirant, l'initiateur jette au prisonnier quelques racines de manioc. Le pauvre hère reste donc là, seul, sur la terre humide, couché dans un trou sombre, sans habits, sans feu, sans lumière, quasi sans nourriture, soumis à une épreuve digne d'un plus noble but. Le chef cherche sans doute à exténuer sa victime pour éprouver sa résistance, son énergie, et aussi pour en extorquer des émoluments plus lucratifs. Il cherche probablement aussi à donner aux profanes le change, à leur faire croire, quand le récipiendaire reparaîtra avec son air fatigué et négligé, que celui-ci revient vraiment d'un long voyage souterrain. Cela ne peut que donner du prestige aux membres du buhago et les faire redouter davantage.

Après trois ou quatre jours, l'initiateur revient en compagnie des confrères, et retire de son cachot souterrain le malheureux réduit trop souvent à l'état de cadavre ambulant. Il n'est pas rare que le récipiendaire

y meure de faim et de froid. Si ce fâcheux accident se produit, le chef fait combler la fosse, et avertit la famille que leur fils a été retenu par l'esprit de la montagne, que l'antre où il a pénétré, s'est refermé sur lui. Si par hasard le chef craint un dénoûment fatal, il se rend au trou par un long détour, et porte très secrètement au malheureux prisonnier un peu de nourriture placée sur un van recouvert d'une peau de genette. La peau de genette est un talisman contre la mort violente.

Pendant que l'aspirant Muhabo attend anxieusement dans son cachot le retour des confrères, ceux-ci réclament des parents, bon gré mal gré, une chèvre, des poules, des perles, voire même un esclave, si leur fortune le permet. Cela ne se fait pas toujours sans tapage : mais résister pourrait leur coûter cher, à eux aussi bien qu'à leur fils. Ils finissent par donner. Enfin quand les exigences des Bahabo sont satisfaites, le chef initiateur réunit son monde à l'aube du jour par ces mots qu'il chante d'une voix criarde : « Munsakisye mwana, mungomba alila ». Aidez-moi à retrouver mon fils, il pleure dans le trou (ces mots « mungomba alila » peut se traduire aussi par « l'oiseau mungomba chante». C'est donc un jeu de mots destiné à tromper les profanes. Puis il crie aux échos d'alentours : « Malheur à qui irait aujourd'hui couper du bois ou cultiver ses champs de tel côté du village; nos sortilèges l'attendent; car le jeune Muhabo revient de la montagne. » Et tous les confrères réunis de crier à leur tour sur la limite du village : « Mwana ! Mwana ! lubulula ! lubulula ! fils ! fils (du buhabo) reviens, reviens ! » Un instant après ils répètent le même cri. Le prisonnier dans son trou a entendu le second appel. Il soulève de son mieux le toit de branches et de terre qui le recouvre, sort, et vient au

BALUBA
(Congo.)

D, **119** (*suite.*)

devant des confrères qui viennent vers lui. Le chef lui frotte alors tout le corps avec du sable mouillé, en remplit toute sa chevelure, en un mot, il essaie de lui donner l'aspect d'un homme qui sort du sol, afin que les profanes croient qu'il revient vraiment du sein de la montagne. Autour des reins, il lui met une sorte de crinoline en fibres de palmier, devant et derrière il pend une touffe d'herbes. Les confrères comblent la fosse, arrangent de sol de manière que rien n'y paraisse, puis la troupe reprend sa course furibonde vers le village, emmenant le jeune Muhabo et criant à tue-tête : « Mwana...a ! » « Voici le fils du buhabo ». La troupe en délire s'arrête devant la case du récipiendaire, ou bien devant la case que les bahabo possèdent en commun au village. L'aspirant, d'un bond, saute sur le toit et se cramponne à la pointe supérieure. Les confrères le recouvrent d'une natte de jonc qu'ils fixent à la paille avec des piquets. Le chef alors lui ordonne d'insulter sa mère. Et le docile récipiendaire se met à maudire et à invectiver de façon outrageante et honteuse celle qui lui a donné le jour. Après quoi le chef reprend :

— A quelle montagne es-tu allé ? — A telle montagne !

— Nous n'en croyons rien ; quelle preuve donnes-tu de ton assertion ?

— Voici mes preuves. Et ce disant, le récipiendaire jette sur le sol un vulgaire caillou, qu'il dit avoir ramassé au fond de la montagne. Les profanes admis à

cette scène ne doutent pas qu'il dit vrai. Le caillou est aussitôt déposé dans le panier du Kabwelulu. Le chef à ce moment lui passe une poule vivante et dit : « Mords ». Il obéit. D'un seul coup de dents il arrache la tête, la fixe sur le haut du toit, et jette par terre la pauvre volaille. Celle-ci peu après sera mangée en commun ; toute la partie dorsale sera réservée au chef.

L'aspirant aussitôt glisse à travers une ouverture, que les confrères ont pratiquée dans le toit à l'aide d'une hâche, d'une houe et d'une lance, et saute derrière le foyer ; les confrères rentrent en même temps par la porte. L'un d'eux s'en va demander des perles à la famille du récipiendaire et vient les lui remettre. A ce moment, l'aspirant demande la permission de se laver ; ses compagnons le lavent et reçoivent dix perles. Puis il manifeste le désir qu'on lui rase la tête ; il paie encore dix perles. Il doit de même racheter les habits qu'il a laissés dans la cabane avant d'aller s'enfermer dans la fosse. Enfin le chef lui frotte le front de poudre rouge et blanche qu'il puise dans Kabwelulu. Ainsi remis à neuf, l'aspirant réclame à son tour des cadeaux. Chaque confrère, chaque membre de sa famille lui donne alors quelque chose. Il ramasse le tout, et passe avec la troupe au milieu des spectateurs qui sont accourus et qui, tout en se tenant prudemment à distance, ont assisté à la scène. Le chef initiateur se badigeonne ensuite le bas du dos avec de la terre blanche, saisit des dents une peau de genette, fixe aux parties d'ailleurs recouvertes d'une touffe d'herbes une chaînette de perles, et s'avance en se dandinant, le corps penché en avant. L'initié saisit de la main la chaînette de perles qui passe entre les jambes du chef, marche derrière lui, et fait tout ce qu'il fait. Tous deux sont recouverts d'une

D, **119** (*suite*).

natte comme d'une carapace. Aux côtés du nouvel initié marche une petite fille qui lui adresse les insultes les plus grossières ; c'est sa Kaïambi. Cette petite est souvent une parente ; mais elle n'est pas encore membre de la secte. Ils s'avancent ainsi en chantant : « Mulumyangulungu, nyemene lubilo kayeba », Fils d'antilopes (boschbok) fuyez vite le *kayeba*, c'est-à-dire les parties ornées du chef. Après avoir fait un ou deux tours, l'aspirant jette la natte qui les recouvre, s'assied sur un mortier renversé, écarte les jambes, et met entre ses genoux le fétiche Kabwelulu. Il se penche au-dessus et le regarde fixement. Le chef est debout près de lui, il tient d'une main un pilon planté dans le sol ; de l'autre il fait tournoyer tout autour une poule en disant :

— Fils du buhabo, quel nom choisis-tu ?

— Je ne connais pas les noms du buhabo.

— Veux-tu le nom Mulumba? Veux-tu le nom Kileme?

Et le chef de citer les noms propres à la confrérie. Le récipiendaire reste silencieux; c'est aux confrères de répondre pour lui. Dès que l'initiateur prononce le nom qu'ils veulent imposer au nouvel élu, tous ensemble disent : Oui ! Au même moment le chef fracasse la tête de la poule sur le pilon de bois. Le jeune muhabo va embrasser celui des confrères qui porte le même nom, et lui fait un léger cadeau. Ce sera désormais son « nguli ». Les autres au contraire se mettent à l'importuner et à le harceler de demandes qui reviennent toutes à ceci :

— Quels sont les objets de ta maison dont nous puissions user à notre guise ?

Le jeune muhabo leur dit dans quelles limites ils peuvent user de ses biens : il leur abandonne l'usage de sa hache, de sa lance, de ses flèches, même et surtout de ses femmes. Il est vrai qu'à la rigueur il peut leur refuser l'usage de sa femme préférée. C'est le communisme en tout. Dès ce jour les bahabo ont droit de se servir de tout ce qui lui appartient. Malheur au récipiendaire trop dûr à la détente; il risquerait fort d'être envoyé dans l'autre monde. On cite le fait de plusieurs bahabo trop avares, qui furent de ce fait accusés d'avoir lancé le mauvais sort et brûlés vifs. Si le cas se présente, la famille du malheureux est elle-même condamnée sans recours à payer un esclave qui prend dans la confrérie la place du défunt.

Le communisme des femmes, voilà bien le vrai but de cette confrérie.

Vient ensuite une cérémonie répugnante. Je prie le lecteur de faire un petit effort sur sa délicatesse. La voici : le chef apporte un pot neuf, où se trouvent des écorces de « musye » et de « kifombe » noyées dans un liquide composé de farine et de bière. Chaque confrère se penche à tour du rôle au-dessus du vase, et... y dépose un crachat gluant. Quand tout le monde s'est exécuté, le chef saisit gravement cet écœurant breuvage, et dit au récipiendaire : « A présent, bois ! » Et celui-ci de vider la coupe, non sans faire la grimace. Après quoi le chef reprend : « Tu as bu quelque chose de nous-mêmes. Sache que désormais tu ne saurais nous nuire par tes maléfices, car après notre mort nous aurions le pouvoir de nous venger et de venir te saisir. » Il brise ensuite le pot, prend la poule dont il a fracassé la tête

D, **119** (*suite.*)

sur le pilon, et la mange avec ses confrères. Les tessons, les plumes, le bois du foyer qui a fourni le feu pour la cuisson, tout est porté dans le trou d'une termitière. Au sommet de celle-ci on pique une corne sacrée.

On prépare ensuite un copieux repas dont le jeune muhabo paiera d'ailleurs les frais, on apporte de nombreuses jarres de bière et les tambourins font rage pendant plusieurs jours et plusieurs nuits. L'aspirant est initié; il est « muhabo sorti ». Il prend rang parmi les Bahayo.

Les Bahayo sont divisés en cinq classes : 1° ceux qui ont le nom *Mulumba;* ils ont pour totem l'oiseau kasozo; 2° ceux qui s'appellent *Kileme*, ils ont pour totem l'oiseau kininga; 3° les nommés *Tundulu* dont le totem est l'antilope tundu; 4° les nommés *Mulenda,* qui ont pour totem l'oiseau tuba; 5° enfin ceux qui portent le nom *Luhele;* leur totem est la tourterelle ou le crocodile. Chacun d'eux honore son totem et ne consentira jamais à se nourrir de sa chair. Le tuer ou le manger en sa présence, c'est lui faire un affront.

4° *Dignitaires Bene ba Kabwelulu.*

Les bene ba Kabwelulu (m. à m. possesseurs de Kabwelulu) constituent le groupe des dignitaires. Pour atteindre ce grade il faut être initié; de plus, il faut avoir fait l'acquisition du génie de la secte ou mieux d'un fac-similé de ce génie. Pour cela, il suffit de se munir d'une chèvre, de trente à quarante colliers de

perles (valeur de deux esclaves), de plusieurs poules, et d'aller trouver un dignitaire possesseur d'un ou plusieurs fétiches Kabwelulu. Celui-ci accueille habituellement avec faveur son compère muhabo et procède aussitôt à l'investiture de la nouvelle dignité. Dans ce but il consacre un fétiche de réserve. Voici comment : Il coupe le cou de la chèvre, et laisse couler le sang dans la partie creuse de son fétiche. Puis il prend un coq, dont le chant a toujours été très aigu, lui coupe le cou, badigeonne de son sang le fétiche à « consacrer », et va piquer la tête sur le sommet du toit. Voilà tout. Le candidat dignitaire ramasse la statuette et tout l'attirail dont j'ai parlé précédemment et s'en retourne au village. Les membres de sa famille en apprenant l'heureuse nouvelle, s'empressent de le féliciter ; ils se congratulent avec lui d'avoir au foyer un si puissant protecteur, et comme gage de leur joie lui font chacun un petit cadeau.

5° *Chefs : Kalunga-muhabo.*

Cette dignité s'appelle bukata bwa kabwelulu (grandeur de kabwelulu) ou lizina likata (le grand nom). Le vrai nom est bukalunga-muhabo, état de kalungamuhabo, qui est le nom donné au grand-maître de la confrérie. Les initiés appellent leur grand-maître, avec une crainte respectueuse : tata bulume, père de la virilité. L'autorité du grand-maître se transmet par héritage ou même par achat.

Il est le gardien attitré du vrai, du grand Kabwelulu, fétiche modèle ou principe des autres petits Kabwelulu, qui sont entre les mains des dignitaires bene ba kabwelulu.

Kalunga-muhabo partage avec les chefs de race ou

D, **119** (*suite.*)

balohwe la faculté de pénétrer dans le groupe Bahabo sans se déshabiller comme le font les simples initiés.

Quand un Muhabo obtient d'acquérir le grand fétiche par achat, voici comment les choses se passent. Il se rend chez un maître sculpteur de fétiches, muni d'une houe, d'une hâche, d'un couteau et d'une lance, lui remet le tout, et le prie de lui fabriquer l'image de Kabwelulu le grand. Dès que le travail est achevé, le sculpteur l'apporte et dit : « Prends ta chose ». Il doit bien se garder de citer le nom du fétiche, car celui-ci éclaterait en deux.

Muni de sa statuette, l'aspirant grand-maître fait part au « tata bulume » de ses désirs. Celui-ci convoque alors les petits chefs bahabo de son obédience, et tous se rendent à la forêt. L'aspirant doit fournir les frais d'un copieux repas : farine, poules, chèvres et bière à satiété. Quand tout le monde est bien repu, ils continuent processionnellement leur marche jusqu'à la montagne voisine. Le « tata bulume » prend alors le fétiche « à vendre », lui enfonce dans la tête une corne d'antilope bourrée de remèdes superstitieux et attend. La pluie doit tomber sans retard, comme pour apporter la preuve que le nouvel aspirant grand-chef est agréé par son fétiche. S'il ne pleut pas, on vide la corne, et on attend jusqu'à ce qu'il plaise au fétiche d'amener les nuages. Les intéressés savent évidemment choisir le moment favorable. Quand donc le nouveau Kabwelulu a disposé les nuages, les compères bourrent une deuxième

fois la corne, et attendent patiemment « l'ondée miraculeuse ». Aussitôt après, ils retournent au lieu du festin, font table rase de ce qui reste, et regagnent leurs pénates. Le nouveau Kalunga-muhabo paie une chèvre, une lance, une houe, une hache, un couteau et un collier de perles, et emporte son puissant fétiche au milieu des siens, qui viennent le féliciter et offrir force petits cadeaux. Le premier chef de son côté réunira ses sous-chefs quelques jours plus tard, pour les régaler de sa chèvre : la garder pour lui seul l'exposerait à tomber victime de leurs maléfices.

De même que dans la confrérie Bulungu, le grand-maître du Buhabo a ses Basangonkazi. Ces femmes, d'ailleurs peu nombreuses, forment une caste à part, ont le pas sur les hommes, et reçoivent du Kalunga-muhabo la recette de maléfices très redoutés. Toutes sont donc sorcières. Je regrette de ne pouvoir vous donner plus de détails. Inutile de dire combien leur conduite laisse à désirer.

6° *Réunions.*

Les réunions ne se tiennent pas à jour fixe, comme serait l'époque de la nouvelle lune. Elles ont lieu dans les mêmes circonstances que pour les membres du Burungu.

7° *Enterrement.*

A la mort d'un muhabo, on se réunit devant la mortuaire pour chanter et danser. Si c'est une femme, son père reçoit un cadeau des membres ; si c'est un homme, le père ou la famille doit faire initier quelqu'un des siens, ou bien payer un esclave qui sera initié à la place du défunt. Quant à l'enterrement du muhabo défunt, les choses s'y passent comme pour tout le monde ; à part cette particularité qu'on l'enterre derrière une termitière

D, **119** (*suite*.)

et qu'on lui tient un pilon dans la bouche, pendant qu'on comble la fosse. Cette « cheminée » permettra aux libations de venir jusqu'au cadavre. Les libations consistent en bière indigène mêlée des cendres de l'arbre luhe. En l'honneur du mort, on débrousse une termitière; sur le sommet on met un pot renversé; par devant on construit un bout de chemin qui rejoint la termitière au sentier voisin; on barre ce chemin avec une corde d'écorce fixée sur deux piquets. Tous les confrères qui passent par là déposent sur cette corde une petite branche. C'est sur la termitière aussi qu'on verse en son honneur la bière mêlée de farine.

VI. — CONFRÉRIE DU BULINDU

La confrérie du Bulindu n'admet que des femmes. Les hommes ne peuvent se faire initier. Si quelquefois on les tolère à la danse, jamais ils ne peuvent assister aux réunions intimes.

Les non-initiées sont appelées : bamusula, incirconcises.

Les balindu ne se servent pas de ces remèdes superstitieux, composés d'ingrédients magiques, comme nous l'avons constaté dans les autres confréries. Elles recourent plutôt aux remèdes naturels, dans lesquels, dit-on, elles sont très entendues.

Les balindu honorent les animaux suivants : nsimba (genette, civette), jongwe, jobo (serval?) nfungo, muzeo (chacal) mumbwe (renard bleu) nguruwe (cochon).

Sauf pour ce dernier, elles s'abstiennent d'en manger la chair. Ces animaux sont, semblent-ils, totems et tabous.

1° *Origine.*

C'est du Kabwire que cette secte a fait irruption en Uruwa. Le Kabwire est situé sur les hauts plateaux Mugila, à l'Est d'Uruwa. Il est occupé par une pleuplade apparentée aux Batabwa. La confrérie, dans ce pays, a englobé presque toutes les femmes.

2° *Admission et initiation.*

Les femmes qui veulent en faire partie en font la demande à la grande-maîtresse. Celle-ci attend que l'une des balindu passe de vie à trépas. Pendant la réunion que ce deuil occasionne, se font l'admission et l'initiation. Bien simples sont les rites du Bulindu.

Les initiées étant réunies pour la danse devant la mortuaire, la grande-maîtresse ordonne à la récipiendaire de passer et de repasser trois fois par-dessus le cadavre, pendant que les danseuses ont le regard fixé sur la nouvelle recrue. Et c'est tout.

3° *Cheffesse.*

Toutes les balindu d'une contrée sont dirigées par une seule grande-maîtresse. Le titre et le nom est Wakioma. J'ignore les rites de son initiation.

4° *Réunions.*

Les Balindu se réunissent habituellement dans une spacieuse cabane. Là, les portes étant closes, elles s'accroupissent en cercle autour d'un panier recouvert d'une étoffe où se trouve le groin d'un porc. Dans ce groin réside, d'après leur croyance, le génie de leur association. Ibique circulo sedentes, vestibusque post terga depositis,

D, **119** (*suite*).

verenda iterum atque iterum fricant locustrarum cruribus, usquedum sanguinis guttula appareat; multisque aliorum impudicitiorum generibus indulgent, verenda fricant ad medicamina inducenda.

Elles chantent en battant des deux mains la cadence et toutes viennent à tour du rôle, au moment déterminé par la cadence, soulever l'étoffe, souffler et renifler une fois près du groin, séjour du génie tutélaire, pendant que toutes les Balindu lancent leur youyou joyeux.

Seules les femmes Balindu osent manger de la viande de porc, et encore n'est-ce qu'au jour de l'initiation.

A en croire leurs chants, les Balindu pratiquent la circoncision. Elles adressent aux autres femmes l'insulte de *musula* (incirconcise).

Dans tous les chants, dans les pratiques en honneur, un leit motif revient, obsédant : augere verenda atque laudare ea.

L'augere s'obtient par la feuille *mbuli*.

A peine trouve-t-on deux ou trois chants qui supportent la traduction.

A noter celui qu'elles adressent au cadavre autour duquel elles dansent : *Bamumbwe ne nfungo, bamuletela nyama yenu*. (Le renard bleu et le chien des bois porteront au mort votre viande.) Ces deux animaux sont tabous pour les Balindu.

En voici deux autres à titre d'exemples : *Ui mulindu, ukalye nguluwe*. (Tu es mulindu, mange donc du cochon.)

Musula wamone nsimba, kailangene kowaya. (L'incirconcise que la genette regarde ne réfléchit pas où elle va.

5° *Enterrement.*

L'enterrement se fait après plusieurs jours de danse. La mulindu est déposée dans un cercueil d'osier. Quand elle a été mise au fond de sa tombe, une enfant y descend et remue à plusieurs reprises la tête du cadavre. Puis on comble la fosse et on revient au village construire la hutte des morts.

Peu de temps après, une « brasseuse » mulindu parcourt les villages, la tête couverte de plumes, en criant : *Hé ! Hé ! Hé.* C'est le signe du ralliement autour des jarres. On commence par répandre de la bière devant la hutte des mânes de la défunte, conformément aux rites. Puis l'on danse et l'on boit jusqu'à ce que la dernière goutte de bière soit bue.

VII. — LE BUTWA

A en juger par le nom, on serait porté à croire que le Butwa est une confrérie de pygmées. Les Baluba, les Babemba, les Batabwa appellent ces hommes des bois du nom de Ba-twa. Ba est le signe pluriel des substantifs qui désignent des êtres raisonnables ; bu est le préfixe distinctif de l'abstraction ; twa est un radical verbal qui veut dire : aller à la recherche des produits de la forêt, spécialement du miel sauvage. Batwa pourrait donc se traduire par chasseurs, gens des forêts, bushmens ; butwa par mœurs des gens des forêts. S'il en était ainsi, les races conquérantes qui envahirent les régions occupées primitivement par les Batwa leur auraient emprunté les rites du Butwa.

Quoi qu'il en soit, cette confrérie était fortement implantée, dès 1884, sur les deux rives du Tanganika,

D, 119 (*suite*).

notamment aux environs de Mpala et de Karéma. En 1889, plusieurs de mes confrères trouvèrent de nombreux adeptes près de Mponda, au sud du lac Nyassa. Actuellement encore, elle fait des recrues au lac Bangwélo. Mais c'est au Marungu surtout et au Kabwire qu'il fut donné aux missionnaires d'étudier de près ses rites et cérémonies.

Le but essentiel du Butwa est l'initiation à la puberté. Mais nos noirs ne s'en sont pas contentés. Ils y ont ajouté des rites plus positifs, qui tendent, avant tout, à procurer du plaisir sensuel et, secondairement, à établir, parmi les membres, une solidarité contre les maléfices.

Contrairement à ce que l'on remarque pour d'autres sociétés secrètes, telles que le Bugabo et le Bukazanzi, le Butwa n'inspire aux non-initiés ni répulsion, ni crainte; il ne terrorise pas par des maléfices.

Cette confrérie comprend trois degrés : 1° les bakiburi ou initiés (littéralement : les arrogants); 2° les bakangala, dignitaires; 3° les basiburi, chefs (littéralement : les pères de l'arrogance). Les non-initiés sont appelés, par les membres du Butwa, balinga, imbéciles.

1° *Initiation des Bakiburi.*

Quand un noir désire entrer dans la confrérie du Butwa, il va trouver l'un des dignitaires bakangala, lui fait cadeau d'une flèche et lui demande de vouloir lui servir de parrain pour l'introduire auprès des chefs

initiateurs. Le mukangala, d'ordinaire, ne se fait pas prier. Il le conduit donc vers la demeure du sinde (1), auquel il expose la demande de l'aspirant. Le sinde indique aussitôt le jour et l'heure de la prochaine réunion. Celle-ci correspond, le plus souvent, avec l'époque du maïs frais.

Au jour fixé, le sinde convoque tous les confrères au lieu des réunions accoutumées, devant le lutenge, leur temple. Le lutenge est une longue cabane en torchis, couverte de chaume, de forme rectangulaire. L'intérieur comprend une série d'alcôves ou petites cellules, disposées autour d'une place centrale. D'autres fois, le lutenge n'est qu'une simple case faite d'herbes et de branchages, disposée en demi-cercle devant une cour et partagée en petites chambrettes. Devant le lutenge sont plantées des branches, auxquelles sont suspendues nombre d'amulettes, cornes, perles, têtes de poule, etc. Pendant les réunions, le génie protecteur de la confrérie défend le temple contre les regards des non-initiés. Les confrères répandent même le bruit que cet esprit plane au-dessus de la toiture, prêt à frapper tout indiscret qui chercherait à pénétrer les mystères de ce temple. Beaucoup de noirs, étrangers au Butwa, les croient sur parole. Bien plus, plusieurs prétendent avoir vu de leurs yeux ce « grand homme de feu ». Le lutenge se trouve presque toujours perdu dans les bois ou la brousse. On le voit cependant quelquefois au village. Dans certaines petites agglomérations, il n'y a aucun temple. C'est que tous les habitants sont déjà initiés. En ce cas, les réunions ont lieu sur la place centrale, entre les cabanes. Une simple palissade les protège contre l'arrivée intempestive des « balinga ».

(1) Sinde est, je crois, le nom d'un des chefs basiburi.

D, 119 (*suite.*)

Mais voici l'aspirant. Près de lui d'autres jeunes gens, garçons et filles. Tous veulent cesser d'être balinga (imbéciles), ils veulent être initiés. Le mukangala parrain s'avance vers eux et leur dit de venir s'accroupir sur une natte qu'il leur a préparée. Puis il se met à creuser, tout à côté, un petit trou en terre, y verse une boisson enivrante préparée par l'un des chefs basiburi, le singulu. Cette potion magique contient de la poudre de nkula (raclure de *pterocarpus tinctorius*) et d'autres ingrédients. Sur l'ordre du mukangala, tous se couchent sur le ventre, les bras étendus tout du long, approchant les lèvres du petit trou, et aspirent une gorgée. Aussitôt ils sont comme ivres-morts. Après un moment, le singulu s'approche d'eux et leur dit leurs obligations comme membres du Butwa. Il leur révèle encore certains procédés qu'ils ne pourront communiquer à qui que ce soit, sous peine des plus redoutables menaces et des plus terribles imprécations. A tout cela les récipiendaires ne disent mot. S'il y a dans le voisinage une mission catholique, le singulu leur fait jurer de ne jamais se laisser baptiser. Les nouveaux initiés, encore alourdis par la boisson mystérieuse, sont amenés alors dans la salle centrale du litenge. L'ivresse, l'abrutissement cesse comme par enchantement. J'ignore si on leur donne pour cela des remèdes. Et puis, liberté absolue est donnée aux plus honteuses débauches, le reste de la nuit.

Le lendemain matin, à un signal donné, les jeunes

bakiburi sont ramenés dans la grande salle. De nouveau ils s'allongent sur le ventre, les bras étendus, la figure tournée vers le singulu. Puis, tout d'un coup, tous se dressent, et viennent à tour de rôle tremper les lèvres à une coupe étrange que le singulu tient à la main. Cette coupe n'est autre chose qu'une poche neuve, où se trouve un liquide magique, qui tient en suspension de petits cailloux de quartz à facettes ou kalkspath concassés. Ces cailloux portent le nom de ngulu, esprits, parce que les génies de la montagne sont censés y résider. C'est de là que vient aussi le nom de singulu, père des esprits. Cette cérémonie se nomme « boire le butwa ». Après cela, on trace sur la poitrine de tous les nouveaux initiés, d'une épaule à l'autre, une ligne de tatouages très fins qui leur permettra de se reconnaître entre eux le reste de leurs jours.

Cette deuxième journée se passe encore en orgies et danses honteuses.

Le troisième jour, les jeunes gens vont couper du bois à brûler, pendant que les jeunes filles vont cueillir des épis de maïs dont les grains ne se sont pas encore desséchés. Revenus au lutenge, les hommes préparent les foyers; les femmes se mettent à réduire le maïs en farine et en font une bouillie. Quand celle-ci est prête, le singulu prend un peu de bouillie dans la main et trace sur le front de chaque initié une ligne blanche qui va d'une oreille à l'autre. Puis il remet à chacun d'eux un talisman particulier, qui désormais sera leur protecteur.

Les voilà complets bakiburi. Ils peuvent à présent prendre part à toutes les réunions du Butwa et participer à leurs danses impures et à leurs orgies.

D, **119** (*suite.*)

2° *Initiation des Bakangala.*

Après un stage plus ou moins long, les simples initiés ne sont plus contents de leur état. Ils veulent, eux aussi, monter en grade et devenir dignitaires bakangala. Dans ce but, ils offrent un cadeau au singulu.

Dans les premiers jours qui suivent l'apparition de la nouvelle lune, le singulu invite les aspirants bakangala à une réunion nocturne. Dès que tout le monde est au poste, les récipiendaires se mettent en ligne et s'en vont à la queue leu leu vers la rivière ou le marais voisin, en chantant des airs connus des seuls membres du Butwa. A mi-route, ils trouvent, couché de travers sur le sentier, le corps d'un homme tout couvert d'herbes fraîches : c'est le kipinda, l'un des chefs ou dignitaires anciens. Ils lui passent par-dessus le corps. Arrivés à la rivière, un autre chef ou dignitaire ancien, appelé kakonge, la loutre, qui les a devancés, se met à sauter et à danser dans l'eau. Tous font comme lui. Pendant qu'ils sont dans l'eau, il les asperge copieusement et leur donne une sorte de baptême païen. Cette cérémonie s'appelle kusubula. Ce mot semble traduire l'idée d'une résurrection à une vie nouvelle. Après cela, ils sortent de l'eau et retournent de la même manière vers le lutenge. Arrivés à l'endroit où se trouvait le kipenda, ils voient sortir des herbes voisines un homme déguisé en léopard : c'est le kamfuma. Celui-ci passe et s'enfuit en poussant des cris pareils à ceux du fauve. La bande continue sa route. Arrivés à la salle commune, tous

s'agenouillent pour saluer le singulu. A ce moment, le singulu leur peint la figure avec du kaolin blanc, du pemba.

Cependant, un des dignitaires est allé déposer, au milieu de la chambre principale du lutenge, un vase préparé par le chef et dans lequel se trouvent des os, des racines et quantité d'autres ingrédients magiques. Les aspirants bakangala sont alors avertis que, moyennant un nouveau cadeau, ils peuvent aller puiser l'esprit de magie du Butwa. Chacun, évidemment, s'empresse de l'offrir au singulu. Ils s'en vont donc, à tour de rôle, s'agenouiller devant le vase mystérieux, en fixent en silence le contenu, hument à pleines narines l'air ambiant, bref ils attirent en eux-mêmes, du mieux qu'ils peuvent, la puissance cachée qu'il contient.

Quand ce nouveau rite a pris fin, ils viennent de nouveau s'agenouiller devant le singulu. L'un après l'autre pousse la langue; le chef initiateur y fait une onction au moyen d'une pâte blanchâtre, faite d'huile et de racines pilées. Puis il en frotte de petites cornes, qu'il remet à chacun des bakangala. Ce sera leur baguette magique.

Quand tous ont reçu la corne, l'homme léopard s'amène encore une fois en hurlant et se met à courir sur le toit du lutenge; aussitôt dans la salle, se fait le plus profond silence. Puis les chefs basiburi entonnent, à mi-voix, un chant mystérieux. Dès qu'ils ont fini, tous ensemble sortent. Les chefs donnent au kamfuma un signal; celui-ci se tait et disparaît.

Le rite des bakangala est terminé.

3° *Initiation des Basiburi.*

Si je ne me trompe, le groupe des basiburi comprend plusieurs titres distincts : le sinde, le singulu, le

D, **119** (*suite*).

kamfuma, le kakonge, le kipinda et peut-être d'autres encore.

Je n'ai rien pu découvrir touchant leur initiation. Je serais porté à croire que celle-ci se fait par des rites moins compliqués, mais plus mystérieux et surtout plus coûteux que les deux précédentes.

4° *Réunions*.

Les membres du Butwa se réunissent plusieurs fois l'an pour procéder à l'admission des initiés et des dignitaires. Ces réunions ont lieu au début du mois lunaire; bien souvent elles se continuent jusqu'à la fin du mois. Jamais elles ne durent plus longtemps. Ils aiment, pendant ces longues journées de débauches, à se livrer à des tours de force et de jonglerie. On les voit, par exemple, soulever avec les dents et transporter à distance un lourd mortier de bois. Les danses commencent généralement vers 9 heures du soir, après un repas pantagruélique. Elles sont accompagnées de chants et de tambours. Les sexes sont mêlés. Bien souvent, à mesure que la danse s'accentue, les pagnes tombent les uns après les autres, les paroles deviennent de plus en plus grivoises. De temps à autre, un couple de danseurs se retire dans une des cellules latérales du lutenge.

5° *Mort*.

Les sectateurs du Butwa croient, qu'après leur mort, il vont droit en un lieu où tout est plaisir et joie. D'aucuns disent que ce lieu n'est autre que le séjour de Leza.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

c) Rites et Cultes

120. *Divinités.*

La question de Dieu a été traitée au n° 113.

Si l'on entend par divinités les fétiches grossiers de nos noirs, ce sujet a également été vu aux n[os] 101, 103, 116, etc.

Je me contente d'ajouter ici quelques mots sur le nom donné au grand Esprit. Les Baluba, on l'a vu, l'appellent : Kabezya Mpungu. Les Batumbwe de l'Est disent : Habedya Mpungu ; les Bayova, au Nord des Batumbwe disent : Habezya ; leurs voisins Babembe : Abetshia. Les Batabwa et Babemba de l'Est et du Sud disent : Lêza (pour Li-Eza). Il est facile de voir que Li-eza, Ka-bezya, Ha-bedya, A-betshia ont la même racine. Cette racine est bez, wez ou ez.

Dans les langues bantu, b permute avec w ; et cette lettre tombe souvent devant une voyelle. Li-eza fut donc jadis li-weza.

Or, il intéressant de remarquer que ez, wez ou bez donne l'idée de puissance, d'intelligence ou d'exécution (savoir-pouvoir). Cela se vérifie dans plusieurs langues bantu et mêmes dans d'autres langues. En Kitabwa on a par exemple : nh-*izi* je sais ; en Kiswahili : na-*weza*, je puis ; mwenyi-*ezi*, tout puissant (w est tombé) ; en Arabe : azaz, être fort ; en Grec : ìd pour Fid., voir, savoir ; en latin : visio ; en français, idée ; en allemand, wissen ; en flamand, weten, wiskunde (1).

(1) Voir grammaire Kitabwa du R. P. De Beerst (Père Blanc).

Que veut dire le mot Mpungu ? La racine est pung, hung; elle semble exprimer l'idée de suréminence. En Kiluba, on a Ku-hung-ila tomber en syncope. Or, la syncope pour nos noirs, c'est l'absence momentanée de l'esprit humain allant dans le monde d'au delà. En Kitabwa lupungu : guérite élevée; ku-pungalala regarder de haut.

D'ailleurs un muluba répondait à un de mes confrères qui lui demandait le sens de ce mot « mpungu ndiyo : anaikaa juu » ; mpungu c'est « il demeure en haut ». Bien plus, d'après ce même noir, ce nom ne peut se donner qu'à Dieu seul. L'homme qui s'installerait au haut d'un arbre ne serait pas un mpungu, car s'il l'était, il serait Dieu.

J'ai encore entendu donner à Dieu le nom de Kubê, mais celui-ci est moins fréquent.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

c) Rites et Cultes

121. — *Temples.*

Tout ce que je sais par rapport à cette question des habitations des esprits a été traité aux nos 99, 102 et 103.

P. Colle.

D. — Vie religieuse.

d) Rites et Cultes

122. — *Sacerdoce.*

L'initiation aux diverses confréries a été traitée au n° 119.

L'initiation des médecins est décrite au n° 95, de même que celle des diverses catégories de devins et sorciers.

Leurs pouvoirs, leur situation sociale et le reste a été décrit aux mêmes numéros et encore aux numéros 101, 103, 106 et 117.

J'ajouterai ici quelques mots sur les sorciers kilumbu, dont il a été question page 386, et au n° 119 et aussi sur les femmes des sorciers.

Quand un candidat-sorcier a entendu l'appel du génie, et qu'il a fait ses premières armes, il aspire naturellement à devenir sorcier complet, sorcier initié « kilumbu musubuke ». Pour cela, il lui reste à subir une épreuve.

Il va trouver un sorcier initié, et lui déclare qu'il vient de la part de son génie apprendre les secrets encore ignorés. L'ancien y consent, mais non sans mettre la sincérité de l'aspirant à l'épreuve. Il lui donne donc rendez-vous dans un village voisin, s'y rend lui-même avec un ou plusieurs autres grands sorciers. Là, il garnit de branches épineuses l'intérieur d'une hutte indigène, et y enferme le candidat. Puis les vieux s'en vont dans les environs cacher divers petits objets ; un objet est déposé dans un trou, un

autre dans les hautes herbes, un autre dans les cendres d'un foyer ou dans le chaume des toits, voire même dans la chevelure des gens. A un signal donné, le jeune candidat doit sortir par la toiture sans déranger les épines, et marcher droit sur chacun des objets cachés. S'il réussit, les vieux le ramênent dans la hutte, prennent sa petite courge rituelle, mêlent celle-ci à d'autres courges semblables et les badigeonnent toutes d'une façon uniforme. L'aspirant-sorcier sort de nouveau par le toit de la hutte, vient considérer l'amas de courges rituelles et doit sans hésiter ramasser la courge qui lui appartient.

S'il réussit dans cette nouvelle épreuve, il est admis aux dernières initiations. Dès qu'il les possède, il va proclamer son triomphe dans tous les villages ; c'est sa réclame à lui, c'est sa manière de se créer une nombreuse clientèle. C'est ainsi qu'il parvient à se faire appeler partout : grand sorcier, *kilumbu musubuke*.

Mais malheur à lui s'il se trompe ou s'il dérange les épines ; c'est la preuve certaine qu'il a voulu ravir les secrets sans appel du génie. Les vieux aussitôt l'empoignent et le mettent à la cangue, jusqu'à ce qu'il ait payé une forte rançon.

Y a-t-il ici supercherie ou diablerie ? Je ne sais. Les vieux qui ont tout intérêt à ne pas se créer un nouveau concurrent, doivent sans doute veiller à ce que toute ruse soit écartée.

De prime abord on pourrait croire que les filles se résolvent difficilement à épouser un personnage si mystérieux. Il n'en est rien. L'espoir qu'elles ont de trouver près de lui le bien-être relatif, l'honneur et peut-être aussi des remèdes puissants, font qu'elles recherchent vivement une telle alliance.

D, **122** (*suite.*)

La première femme d'un sorcier est chargée de cuire sa nourriture.

Cela ne se fait pas comme bon lui semble. Selon l'usage, elle doit se coiffer d'un bonnet spécial, se couvrir la poitrine et le dos de colliers formés de petits bouts de roseaux, se boucher une narine et une oreille. C'est également le costume qu'elle revêt toutes les fois qu'elle suit son mari en visite à domicile. Enfin quand son époux se trouve sous l'empire de son génie, à chaque fois qu'elle l'aperçoit, elle doit battre des mains en disant d'une voix flûtée : hi, hi, hi, Leza ! Leza !

Voici pour finir une petite histoire. C'est un de nos enfants, Banza notre cuisinier, qui me la raconta jadis. « J'habitais, me dit-il, au village de mes parents.
» L'enfant de ma sœur était malade; mon beau-frère
» résolut de consulter un sorcier. Nous obtînmes, moi
» et sa belle-sœur à lui, de l'accompagner; j'étais
» curieux de voir le sorcier de près. Celui-ci consulta
» d'abord le génie de ma famille, puis ceux de la famille
» de mon beau-frère; ils restèrent muets. Il parcourut
» alors la série des défunts de notre parenté; ceux-ci
» restèrent également muets. Tout à coup son corps se
» met à trembler avec force; de ses yeux jaillissent des
» éclairs, et il s'écrie en désignant la belle-sœur de
» mon beau-frère : « saisissez-là, voilà l'auteur du
» maléfice ; c'est elle qui a jeté sur l'enfant un
» sortilège qui doit le faire mourir ». — Tous nous
» avions bien peur et ne savions trop que faire,

» quand pénétra dans la hutte celui qui au-dehors battait
» le tambour : « Leza, Leza, dit-il en s'approchant du
» sorcier, ne prends pas cette femme, pardonne-lui pour
» cette fois ». A ces mots le vieux kilumbu se calma, et
» ses sens lui revinrent entièrement. La séance était
» finie. Nous eûmes hâte de sortir. Mon beau-frère alla
» sans retard offrir une chèvre à ce bon batteur de
» tambour. Mais redoutant pour lui-même le maléfice
» de sa belle-sœur, il lui lia les mains derrière le dos et
» la ramena au village pour lui faire boire le poison
» d'épreuve, selon la coutume. Ce que voyant, ma sœur
» intervint et obtint que l'accusée s'en allat en liberté.
» Elle craignait trop que, malgré son maléfice, la prison-
» nière ne parvînt à vomir le poison, et qu'alors sa
» vengeance ne s'étendit à toute la famille. On décida
» donc de la délier. Peu après l'enfant guérit. »

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

a) Arts

123. — *Ecriture.*

Les baluba, les caractères graphiques, l'écriture proprement dite. Hormis les procédés pour parler à distance (double son du tambour, de la cloche, de la trompe ou du sifflet) je ne leur connais aucun signe destiné à représenter un son de voix humaine. Ils n'ont ni incisions sur bois, sur pierre ou sur ivoire, ni dessins au trait ou à la couleur, ni marques quelconques par lesquelles ils cherchent à exprimer un mot ou une idée.

Je n'appelle pas du nom d'écriture les dessins dont ils ornent les écuelles ; ceux-ci varient avec la fantaisie de l'artiste.

Je note cependant trois signes conventionnels par lesquels les membres de certaines sociétés secrètes se reconnaissent entre eux. Ce sont : 1° le zigzac, emblème du serpent; 2° le cercle, image de la lune et 3° le triangle, symbole de la houe. Il en est d'autres encore, propres aux chefs bahabo (voir n° 119) mais je ne les connais pas.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

a) Arts

124. — *Langage.*

La langue des Baluba-hemba appartient au groupe des langues agglutinantes. Elle rentre dans la classe que les linguistes ont désignée sous le nom de langues bantu (bantu est le pluriel de muntu, homme). Ces langues se distinguent de toutes les autres par les deux caractères suivants : 1° la division des noms en un certain nombre de classes ayant chacune un préfixe propre; 2° l'accord des adjectifs et des pronoms avec le nom auquel ils se rapportent, au moyen d'un préfixe qui correspond au préfixe du nom. La phrase suivante montre clairement ces deux caractères : kihona kiakio kiami kiya kihonene; cette belle chaise de moi est tombée. Au pluriel : bihona biabio biami biya bihonene.

Voici d'ailleurs un résumé très succinct du système grammatical des Baluba-hemba.

Tout substantif se compose d'un radical précédé d'un préfixe (1).

Les substantifs peuvent appartenir à neuf classes différentes. C'est le préfixe singulier ou pluriel placé devant le radical qui détermine dans quelle classe doit être placé chacun des substantifs.

---

(1) En certains cas, le préfixe disparaît devant le radical, ou se trouve englobé par lui.

Tableau des classes :

1re classe : préf. sing. *mu* ; préf. pl. *ba*. Ex. : mu-ntu, un homme ; ba-ntu.

2e classe : préf. sing. *mu*; préf. pl. *mi*. Ex. : mu-ti, un arbre ; mi-ti.

3e classe : préf. sing. et pl. : *n*, *ny*, ou *nh*. Exemple : n-tanda, pays ; ny-oka, serpent ; nh-enze, criquet.

4e classe : préf. sing. *ki*; préf. pl. *bi*. Ex. : ki-hona, un siège; bi-hona, des sièges.

5e classe : préf. sing. *bu*, ou *ku*, ou *li*, ou *lu*, ou *n*, *ny*, *nh*.

Le préfixe pluriel est toujours *ma*. Ex. :

Bu-ta, un arc ;	ma-ta.
Ku-ulu, un pied ;	ma-ulu.
Li-konde, une banane ;	ma-konde.
Lu-hi, une giffle ;	ma-hi.
N-zibo, une maison ;	ma-zibo.
Nh-oma, tambour ;	ma-oma.

6e classe : préf. sing. *ka* ; préf. pl. *tu*. Ex. : ka-solwa, une hache ; tu-solwa.

7e classe : préf. sing. *lu* ; préf. pl. *n*, *ny*, *nh*. Ex. : lu kasu, une houe ; n-kasu.

8e classe : préf. sing. et pl. *ku*. Ex. : ku-fwa, mourir, ou le mourir.

9e classe (classe des locatifs) : préf. sing. et pl. *mu*, *ha*, *ku*. Ex. : mu-nzibo, dans la maison ; ha-nzibo, à la maison ; ku-nzibo, vers la maison.

Les préfixes qui se trouvent en tête des substantifs passent devant tous les mots qui dépendent de ces substantifs ; c'est en cela que consiste l'accord.

Les préfixes d'accord sont donc semblables aux préfixes des noms que nous venons de voir, à cette différence près, que le préfixe n, ny, nh, se change en i ou mi, et que le préfixe mu, mi, devient u, i. En voici quelques exemples :

E, **124** (*suite.*)

Mu-ntu mu-ya, un homme bon.

Bi-hona bi-zito, des sièges lourds.

Mu-ti mu-tila ou u-tila, un arbre rouge.

N-kasu i-fita, des houes noires.

Un mot sur les verbes.

Au moyen de quelques particules invariables, les Baluba parviennent à donner au radical verbal toutes les nuances possibles de temps et de mode.

Voici les principales particules : 1° les préfixes : *ba* indique que l'action vient d'être faite ; ba-ya : il est parti.

A indique un temps déterminé.

Ki indique que l'action commencée se continue encore.

Ka indique la nuance : Aller faire.

Swa donne la nuance vouloir et pouvoir faire.

2° les suffixes :

Anga traduit l'idée de continuité dans l'action.

Ile indique un temps entièrement passé ou bien encore un état, une manière d'être.

De plus, au moyen de certains préfixes ou suffixes ajoutés au radical du verbe primitif, nos baluba forment une série de verbes dérivés qui rendent une foule de nuances que nous traduisons d'ordinaire au moyen de nos adverbes, de nos prépositions, de circonlocutions.

Ainsi le radical des verbes simples : ku-longa (faire) et ku-londa (suivre) donnera les dérivés suivants :

1° le préfixe *i* donne au radical un sens réfléchi. Ex. : ku-ilonga : se faire soi-même.

2° le préfixe *i* et le suffixe *ena* donnent au même

radical le sens d'un verbe réciproque. Ex. : ku-ilongena : se faire l'un l'autre.

3° le suffixe ika, eka en fait un verbe neutre. Exemple : ku-longeka : se faire (sens neutre).

4° le suffixe ikya, ekya en fait un verbe intensif. Ex. : ku-londekya : suivre de près.

5° le suffixe isya, esya, izya, ezya en fait un verbe causatif. Ex. : ku-longezya : faire faire; ku-londesya, faire suivre.

6° le suffixe ola, ula, ona, una en fait un verbe réversif. Ex. : ku-longola : refaire (employé plutôt à la forme doublement dérivée : kulongolola).

7° le suffixe olola, ulula, onona, ununa en fait un verbe itératif. Ex. : kulongolola : refaire.

8° le suffixe akana en fait un verbe réitératif. Ex. : kulondakana : suivre à plusieurs reprises.

9° le suffixe ila, ela, ina, ena en fait un verbe applicatif. Ex. : kulongela : faire pour quelqu'un.

10° le suffixe ilila, elela, inina, enena en fait un verbe augmentatif. Ex. : kulongelela : faire beaucoup de choses.

11° le suffixe wa ajouté à chacun des verbes des dix classes précédentes ainsi qu'au verbe simple en fait des verbes passifs. Ex. : kulongwa : être fait.

Ces quelques remarques suffiront pour donner une idée générale du système grammatical des Baluba.

Pour plus de détails, prière de se rapporter à la grammaire et au dictionnaire des Baluba-hemba, par le R. P. Vandermeiren des Pères Blancs. (Vroman, rue de la Chapelle, Bruxelles.)

A côté du langage compris de tous il existe un langage, ou plus exactement, un certain nombre de mots employés par les membres des confréries et par

E, **124** (*suite*).

les sorciers. Ces mots sont peu nombreux. J'ai pu en recueillir quelques uns. Je les ai notés à l'article des confréries (119), ou même à celui des sorciers.

On ne peut donc pas dire que les initiés des sociétés secrètes usent d'un langage spécial, pas plus d'ailleurs que les sorciers. Ils ont, il est vrai, quelques mots qu'ils sont seuls à connaître, et qu'ils tiennent ignorés du vulgaire; mais ces mots sont isolés. Ils ne pourraient s'en servir pour tenir une conversation suivie.

Les Baluba ne sont pas dépourvus de toute littérature. Ce qu'ils en ont, se trouve consigné dans les fables et apologues qu'ils racontent le soir, au coin du feu, et aussi dans les chants, les récitatifs et même en quelque sorte dans les devinettes.

Ils désignent tout cela par le mot lusimo (plur. nsimo), c'est-à-dire, racontage, dans le sens étymologique du mot.

Il y a le : 1° lusimo lwa myele i. e. conte d'histoire; 2° lusimo lwa manga i. e. conte à remèdes; 3° lusimo lwa makuta i. e. conte à choses liées.

La première catégorie désigne des fables qui rapportent des aventures d'animaux, fables dont la portée morale n'est pas exprimée. La deuxième catégorie comprend les mêmes fables, mais leur morale se trouve exprimée ou sous-entendue. Telles sont les deux fables racontées ci-après. Le lusimo lwa manga se déroule tout entier dans la bouche du même individu, mais de telle sorte qu'il ménage des arrêts pour permettre aux

auditeurs de se mêler au récit. Pour cela, le narrateur attire l'attention par une interrogation à laquelle tous répondent en chœur. La réponse est très souvent chantée. La troisième catégorie comprend les devinettes : lusimo lwa makuta : histoire des choses liées. Le narrateur pose une question ; bien souvent cette question n'a aucun sens par elle-même, mais elle suscite une réponse appropriée que tous récitent en chœur.

Voici deux modèles du genre :

Le narrateur : Dans le creux d'un arbre ?

Les auditeurs : Il y a le serpent walembelembe qui ne mord pas.

Le narrateur : Un petit feu brûle sous la rivière ?

Les auditeurs : Ce sont les gens de Kalunga (les mânes des ancêtres) qui enterrent un des leurs.

Ces devinettes servent beaucoup à enseigner le nom des plantes et des animaux, ainsi que certaines coutumes et croyances.

Voici quelques fables ou contes à histoires : nsimo ya myele.

La perdrix et le léopard

Un jour une perdrix alla chercher un emplacement déboisé pour y construire une cabane, après quoi elle revint à sa demeure.

Le léopard lui aussi alla faire des recherches, là même où la perdrix s'était choisi une place avant lui. Il se mit à débrousser avec soin.

Kwali ne nge

Kwali wakakimbe kamutenta ha kuubaka. Kwenda wakêlubula kwazalalanga.

E nge nandi kwenda kukimba honka ha kibundi kyabalile kwali. Nge kuseba ne kuseba.

E, 124 (*suite.*)

La perdrix de nouveau vint à l'emplacement dont je parle volontiers, qu'elle avait laissé couvert de hautes herbes, et elle vit qu'il s'était débroussé. Elle dit : « Coupons des perches, et dressons la charpente. » Quand elle eut coupé les perches, elle s'en retourna.

Le léopord revint au même lieu, dont j'aime à parler. « Je l'ai laissé, dit-il, seulement dépouillé de hautes herbes, et je le trouve planté de perches qui viennent de s'y dresser. Il dit : « Je veux les lier par le sommet ». Il le fit et s'en alla.

La perdrix y alla encore, et dit : « Le lieu dont j'aime à parler, je l'ai quitté couvert de perches simplement dressées sur le sol, et les voilà rejointes par le sommet. Elle se mit alors à couper des roseaux souples pour fixer la charpente, et à les y lier ; et puis s'en retourna à son village.

Le léopard revint à son tour, et dit : « L'emplacement dont j'aime à parler, j'y ai laissé la charpente seulement

---

Kwali nandi kuya kamutenta kami ne kunswa, ne kôsile byombo, ne kutana kabêseba. Kwali nandi amba : « Nkitiba nsonde nsimike » Baho kutiba nsonde belubula.

Nge nandi e kwenda ka mutenta kami ne kunswa : « nêkasile kasebe, nêkatana nsonde ibêsimika » Amba : « leka nami ntênge ». Aye kutênga. Nge kufunduka.

Kwali nandi abaiya, amba : « Kamutenta kami ne kunswa, nêkasile nsonde isimike, natana ibetênge ». E kutiba mambalwa e kubambala. Aye kwenda kuilubula munzya.

Nge nandi kuya, amba : « ka mutenta kami ne kuns-

liée par le haut, et voilà qu'elle s'est recouverte de roseaux ». Il se mit à arracher des herbes à couvrir, les plaça près de la hutte, et s'en fut en sa demeure.

La perdrix dit : « L'emplacement, dont j'aime à parler, j'y ai laissé la charpente simplement liée avec des roseaux, et j'y trouve du chaume qui s'est arraché du sol ; je la couvrirai donc de chaume », et elle couvrit. Quand elle eut fini, elle dit : « Je retourne vers mes enfants et ma femme ».

Le léopard encore une fois revint et dit : « L'emplacement que j'aime, je l'ai laissé avec du chaume seulement arraché et voilà que celui-ci s'est mis sur la charpente ». Et lui aussi s'en alla chez ses enfants et sa femme.

Il y dépêcha ses enfants et sa femme, les fit entrer dans la maison, et ils y demeurèrent.

La perdrix elle aussi arriva avec sa famille. Y voyant de la fumée, elle dit : « Il y a déjà des hommes ». Et

---

wa, nsile itênge natana ibebambala ». Nandi e kutukuna nsoni, e kubika ha nzibo.

E kwenda kuilubula kwandi.

Kwali nandi amba : « ka mutenta kami ne kunswa, nsile ibambale, natana nsoni ibetukuna ; nami nkifimpa », bafimpa. Baho kufimpa amba : « nakendela bana ne mukazi.

E nge nandi kuya amba : « ka mutenta kami ne kunswa, nsile katukune nsoni natana kabefimpa ». Nandi bakendela bana ne mukazi.

Batentekezya bana ne mukazi babatwela munzibo kabazalele.

Kwali nandi e kuya ne bandi, nandi abamone mwisi amba : « Kahali kala bantu ». E kufika ha kibelo amba :

E, 124 (*suite.*)

s'approchant de la porte, elle dit : « Il y a déjà des hommes ».

Le léopard répondit : « Perdrix, rentre toi aussi ; tu es mon aînée, tu pourras donc t'établir sur la couchette, et moi je me mettrai derrière le foyer ».

Un petit de la perdrix se dit : « Grattons le sol ». Un petit du léopard dit à son père : « Père, le petit de la perdrix me jette du sable dans les yeux ». Le papa répondit : « Imbécile que tu es, empoigne-le et croque-le ». Et lui de le saisir et de le manger.

Peu après, une autre petite perdrix se dit : « Grattons la terre ». Un petit du léopard dit : « Papa, le petit de la perdrix me jette du sable dans les yeux ». Le papa répondit : « Prends et croque-le ». Le petit le saisit et le mangea.

On mangea donc les deux petits.

La perdrix femelle à son tour se mit à gratter la terre. Le petit léopard dit : « Papa, la femelle me jette du

---

« Kuli bantu. »

Nge nandi amba : « Kwali, twela ne obe ; mukulu obe ukazalele mu butanda, nami nzalele ha lwaba ».

Kana ka nkwali amba : « Nsale miloba ». Kana ka nge amba : « A tata, kana ka nwali kabampuha miloba menso ». Syandi amba : « Ui mulinli, kwatako ulye ». Aye kukwata, kulya.

Kuizya kangi kana ka nkwali amba : « Nsale miloba ». Mwana wa nge amba : « A tata, kana ka nkwali kabam-

sable dans les yeux ». Son père lui répondit : « Prends-la et mange-la ». Le petit le fit.

Et voilà que le mâle sortit précipitemment et s'enfuit vers la forêt. Là, il se mit à récolter du caoutchouc, en grande quantité (il en fit un mannequin) dont il orna la tête de longues plumes de mbusu (petit oiseau à longue queue) et de plumes de nduba (plumes rouge-sang). Il l'habilla d'étoffes, et lui mit en main deux lances et un arc. Il alla le placer là où l'on puise de l'eau.

La femelle du léopard y arriva, et dit : « Monsieur, bonjour ». Celui-ci ne répondit pas. Mais les plumes se mirent à se balancer. Elle puisa de l'eau, et alla le rapporter à son mari disant : « Il y a un homme au puits ». Le mari lui répondit : « Va préparer un brouet, et puis tu l'appelleras ». Elle prépara un plat de brouet, et alla l'appeler, disant : « Mon maître t'appelle ». Alors

---

puha miloba menso ». Syandi amba : « Kwatako ulye ». Aye kukwata, kulya.

Babali ke tubili twana.

Nkwali mukazi nandi abasala miloba. Kana ka nge amba : « A tata nkwali mukazi abampuha miloba menso ». Syandi amba : « Kwatao, ulye ». Aye kukwata, kulya. Keyo nkwali mulume batambemo lubilo, banyemena kulito. Kulito abasale bulundu bwine bukata, e kuibuvwika mitenga ya mbusu ne nsala ya nduba, ne kisandi, ne mikobe ibili, ne buta. Bakabikaho musimwa.

Mukazi a nge e kuya amba : « Mukele makomaho ». Kakalunga. Honka mitenga izinganyanga. E kuteka mêma, e kulombola mulume amba : « Hali muntu ha musimwa ». Mulume nandi amba : « Enda uteke nsima, uende umwite ». E kuteka nsima, e kwenda kumwita amba : « Mukele bakwita ». Honka mitenga izinganangai,

E, **124** (*suite*).

les longues plumes balancèrent, mais l'homme resta silencieux. Elle dit : « Peut-être veut-il être porté ». Elle le ramassa et s'en alla avec lui, et l'emmena jusque près de la porte où elle le déposa en disant : « Seigneur, rentre dans la maison ».

Alors les plumes se balancèrent, mais l'homme ne dit rien.

Elle se dit : « Peut-être veut-il être mis à l'intérieur ». Et elle le rentra, puis lui dit : « Seigneur lave-toi (les mains) ».

Et les plumes tremblèrent, mais l'homme ne parla pas.

Elle se dit : « Peut-être veut-il que je le lave ». Elle entra donc dans la maison, et lui lava les mains. « Seigneur, dit-elle, prends de la nourriture ». Les plumes tremblèrent, et l'homme ne dit rien. Elle prit donc un bout de brouet, le lui mit dans la main, disant : « Seigneur, porte la main à la bouche ». Et les plumes se balancèrent et l'homme ne dit mot.

Elle se dit : « Peut-être veut-il qu'on lui porte la main

---

muntu kalungile. Amba : « Kabule usaka kutekunwa ». E kumutekuna e kwenda nandi, kumufikizya, wamubika ha kibelo, amba : « Mukele ukatwele munzibo ».

Honka mitenga izingananga muntu kalungile.

Amba : « Kabule usaka kutwezibwa ». E kumutwezya. « Mukelenge ôwe mêma. »

Honka mitenga izingananga muntu kalungile.

Amba : « Kabule usaka kôwesibwa ». E kutwela

à la bouche » ! Et elle dit : « Seigneur, mangez ». Les plumes tremblèrent, et l'homme ne parla pas. Elle se dit : « Peut-être veut-il qu'on lui mette la nourriture en bouche ». Et elle lui mit à la bouche une boulette de brouet ; mais le bonhomme tomba par terre, rebondit en l'air, tellement qu'il fit trembler toute la maison. Le léopard et les siens déguerpirent aussitôt.

La perdrix revint près du léopard, et lui dit : « Léopard, quand tu diras en toi-même, je vais me chauffer un pot d'eau pour préparer le brouet, dès qu'elle commencera à chanter, je serai là ». Le léopard dans le lieu de sa fuite mit un pot d'eau sur le feu, et l'eau se mit à chanter. Il dit alors : « Ma femme, jette cette eau, et fuyons ; la perdrix arrive ». (Et n'ayant pu préparer sa nourriture) un des petits mourut de faim. Il avait eu trop peur des bonds du caoutchouc ; il avait cru que c'était un homme orné de longues plumes.

Ils s'enfuirent. Ils retournèrent ensuite dans la cabane ; il dit : « Ma femme, la faim nous presse, prépare de la

---

munzibo e kumuowesya mêma. « Mukelenge ubatibe nsima ». Honka mitenga izingananga, muntu kalungile. E kumutibila, e kumuha mu makasa. « Mukele babelele ». Honka mitenga izingananga muntu kalungile.

Amba : « Kabule usaka kubelelwa ? » — E kubelela, « Mukele balye ». Honka mitenga izingananga muntu kalungile. Amba : « Kabule usaka kulisibwa ». E kumulisya kitolo ha kanwa ; aye kahona katumbuka katantuka nzibo yonso. Nge ne bandi banyema lubilo.

Nkwali basokoka kwahali nge, amba : « Nge ukangalakananga : nami nekakabisya mbuyu, ne maswaswa nafika ». E kuile nge kwanyemene, bakabisya mêma ha mulilo, kaswama.

BALUBA
(Congo.)

E, 124 (*suite*).

nourriture que nous puissions manger ». Elle mit de l'eau sur le feu; mais l'eau fit bientôt swa ! swa ! swa ! (bruit de l'eau avant de bouillir). Il dit : « Ma femme, verse-la, fuyons; la perdrix arrive ».

Et elle de verser l'eau. L'autre petit mourut de faim. Ils revinrent encore, et le léopard dit : « Ma femme, la faim nous presse ». Celle-ci de puiser de l'eau. Ils la firent chauffer sur le feu. L'eau de faire : swa ! swa ! swa ! « Ma femme, dit le léopard, verse-la et fuyons ». Et eux de fuir. La femme elle aussi mourut. Le léopard resta tout seul. Il alla lui aussi (vers la cabane), et dit : « La faim me presse, que je chauffe de l'eau. » Peu après, l'eau fit des swa ! swa ! Et lui de la verser. Il ne tarda pas de mourir lui aussi.

Amba : « Mukazi ami, mwangao tunyeme ; nkwali abafika ». Mwana umo bafu nzala. Wali utina bulundu butantukanga; ûmine : i muntu uvwêle mitenga.

Babanyema. E kwenda honka mu nzibo, e kunena amba : « Mukazi ami, nzala ibatonda, tuteke bilibwa tulye ». E kuteka mêma ha mulilo; mêma e kulonga swa ! swa ! swa ! Amba : « Mukazi ami, mwangeo tunyeme, kwali abafika ». E kumwanga mêma. Mwana mukwabo bafu nzala.

E kuzyokela honka, e kunena : « Mukazi ami nzala ibatonda ». Aye kuteka mêma; bakakabisya ha mulilo. Mêma e kulonga swa ! swa ! swa ! « Mukazi ami, mwangao tunyeme ». Abo kunyema. Mukazi nandi abafu.

Baluba. Congo, E. *a*, 124.

La perdrix revint habiter dans son village (dans sa cabane).

Racontons encore l'histoire du veuf qui en a assez de son veuvage

Un homme s'ennuyait d'être veuf. Il s'en alla creuser deux trous-pièges. Un peu plus tard, il alla voir, et y trouva une libellule. Et lui de prendre un petit bout de bois, et de se dire : « Que j'assomme la libellule ». Mais celle-ci lui dit : « Sois généreux pour moi, à mon tour je serai généreux pour toi quand tu m'auras rencontrée dans le pays de chez nous ». L'homme fut généreux, et la libellule partit.

Un autre jour, il alla de nouveau et trouva un ngama (1) qui s'était pris au piège. Sur lui il leva sa lance et chercha à le tuer. Le carnassier lui dit : « Sois généreux pour moi, et je serai généreux pour toi quand tu

(1) Petit carnassier rayé comme le fourmillier.

Basyala ke bunka bwandi. E kwenda nandi amba : « nzala ibatonda, nkaalika mêma ». E kuizya, mêma abalonga maswaswa. E kumwangao. Kuizya nandi ubafu.

Kwali uzyokele kuikala ku kibundi kyandi.

Tubange honka manga ya Muntu utondelwe ne buzike

Muntu utondelwe ne buzike, e kwenda bakakola mbao ibili, e kwenda bemutana munyunzula. Aye kuata kamuti ka manyala, aye amba : « Nkuhile munuynzula ». Munyunzula nandi amba : « Ngabule (1), nami nakakuabula, wakantene mu ntanda ya kwetu ». Bamuabula kaenda.

E kwenda honka bêmutana ngama bêhataminya mu

(1) M. à m. passe moi de l'autre côté.

E, **124** (*suite.*)

m'auras rencontré dans le pays de chez nous. » L'homme fut généreux, et l'animal partit.

Le veuf y alla une autre fois, et trouva un éléphant qui s'était fait prendre. Il voulut le tuer de son épée. L'éléphant lui dit : « Sois généreux pour moi, et moi je serai généreux pour toi quand tu m'auras rencontré dans le pays de chez nous ».

Une autre fois, le veuf y alla. Il y trouva une jeune fille. Et lui de dire : « Je cherchais à me marier, et je trouve une femme ».

Et le Grand Esprit, lui, partit à la recherche de sa fille (il vint près du veuf) et dit : « N'as-tu pas vu ici mon enfant » ? L'homme lui dit : « J'ai trouvé ma femme dans le piège ». L'Esprit lui dit : « Si tu veux la marier, viens chez moi ».

Et l'homme alla chez lui. Là, on lui prépara de la

---

lubao monka. Aye amba batulula mukobe, kasake kumutaha. Amba : « Ngabule, nami nkakuabwila, wakantene ntanda ya kwetu « Bamuabula kaenda.

Kwenda honka bêmutana bêhataminya nzovu. Kasake kumutaha kahalo. Amba : « Ungabwile, nami nkakuabwila wakantene ntanda ya kwetu ».

E kwenda, bêmutene muntu nsongwa kazi. Aye amba : « Nali nsaka kuvumbika, namone mukazi ».

E Kabezya mpungu nandi baiya usaka mwana, amba : « Ubamwene mwana kuno » ? Aye amba : « Natene wami mukazi mu lubao ». Aye amba : « Si usaka luvumbiko ukaye kwami ».

Baluba. Congo, E. *a*, 124.

nourriture, beaucoup, et de toutes les espèces qu'il y a au monde. L'esprit lui dit : « Mange tout cela, et tu pourras marier ma fille ».

L'homme fut impuissant à manger cela. Et jetant les yeux par terre, il vit le carnassier creusant un trou, et qui lui dit « Que t'ai-je dit ? Sois généreux pour moi et je serai généreux pour toi quand tu m'auras rencontré dans le pays de chez nous. Peux-tu achever cette nourriture ? » « Non, dit l'homme, je n'en suis pas capable. » « Eh bien, dit le carnassier, fourre tout dans ce trou. » Le Grand Esprit vint voir, et il dit : « Il a tout mangé ». Tous les hommes du Grand Esprit le virent aussi et dirent : « Il a achevé de manger ».

Le Grand Esprit vint ensuite et lui dit : « Si tu veux te marier, débrousse un espace d'ici (Lukulu) jusque chez Makumbo (1) en un seul jour ». Il fut impuissant à couper (tant d'arbres).

(1) Village situé à 20 lieues de Lukulu.

E kwenda kwandi. Babamutekela bilibwa bine bingi, byonso bya hano ha kanzya. Amba : « Uhwe byabyo, uvumbike wami mwana ».

Nandi kuizya wakankalwa byo kulya. E kutala momu hansi, ngama batubula kîna, amba : « Nkunenene namini ? ngabule nakakuabwile ukantene mu ntanda ya kwetu. Ukiswakuhwa bilibwa ? » Aye : « Huwe, nakankalwa ». Aye : « Utwezye mu kîna ». Kabezya mpungu kuya kutala, amba : « Baho kulya ». Bantu bonso babamone amba : « Baho kulya ».

E ke kuizya amba : « Si usaka kuvumbika, tema luunda ne kwa Makumbo, lyuba limo ». Kuizya bakankalwa kutiba. Nzovu baiya : amba : « Kuswakuhwabyo byabyo ? » Aye amba : « Nakankalwa ». E ke nzovu kuhita,

E, 124 (*suite.*)

L'éléphant apparut, et dit : « Pourras-tu achever tout cela » ? Il répondit : « Je suis vaincu ». Et l'éléphant de passer, et de renverser en un seul jour les arbres jusque chez Makumbo. (Ce que voyant, le Grand Esprit dit) : « C'est bien, demain tu marieras ta femme ».

Et voilà qu'au matin, il fit sortir dehors toutes ses filles. Il les avait habillées toutes (de même façon). Il dit : « Si tu veux le mariage, choisis la tienne, celle qui a été dans le piège ». Et depuis tout le temps qu'il fut dehors il ne choisit pas, il se tenait là en vain. Et voilà que la libellule arriva, et dit : « Veux-tu ne pas réussir » ? Il répondit : « Je ne réussis pas. Je suis vaincu ». Elle lui dit : « Eh bien ! que t'ai-je dit » ? Il répondit : « Sois généreux pour moi et je serai généreux pour toi quand tu m'auras trouvé au pays de chez nous ». Elle dit : « Vois, regarde bien là où je vais ». Elle dit : « Celle

---

kahonesya miti lyuba limo ne kufika kwa Makumbo. « E ke biya, kesya ukavumbika mukazi. »

E ke nyansya, bonso bana ebaluhwila hanzya.

Bonso baho kuibavwika. Amba : « Si usaka luvumbiko boya ôbe uile mu lubao ». E kasya uimene bituhu. E ke munyunzula baiya, amba : « Ukiswakuibihwa » ? Aye nandi : « Nakankalwa ». Amba : « Lelo nkunenene namini » ? Amba : « Ngabule nami nkakuabwile ukantene mu ntanda ya kwetu. Amba : « Tutilila ha ngendanga ». Amba : « Wanswakume ne lisala ku linso, e ôbe uile mu lubao ». Amba : « Ne ôbe umukwate mu kuboko ».

Baluba, Congo. E, *a*, 124.

dont mon aile frôlera l'œil, c'est la tienne, celle qui entra dans le trou. Et toi, prends-la par le bras ».

La libellule alla lui frôler l'œil. L'homme la prit par le bras. Il s'écria : « C'est ma femme, celle qui entra dans le piège ». Tous les hommes (suivants du Grand Esprit) le virent et dirent : « Il a choisi la sienne, celle qui fut prise au piège ».

Le veuf la maria, et l'emmena chez lui.

On trouvera dans la grammaire du P. Vandermeiren, d'autres fables.

J'ajoute ici quelques devinettes : « nsimo ya makuta », fournies par le P. Vandermeiren.

D. *Munzu uimene.* Une épidémie menace.

R. *Mbalanga ke muntu, ne wali mukwa nginobe wamuilwa.* Le varioleux n'est point un homme, et fût-ce même un parent du côté de ta mère, tu ne le connaîtrais pas.

D. *Kyatimpwatimpo kyatimpwa.* Comme il est pétri, pétri, comme il est pétri ? ? ?

R. *Musongi wa nkisi wasonga, ali ha kuhanga bya munda.* Le sculpteur de statues sculpte, mais quant à créer ce qu'il y a à l'intérieur ! (sous-entendu, il ne le peut).

D. *Kitùtu kya luvùnvu.* La souche du luvùnvu (arbre).

R. *Mukwenu wangulwanga buzito, kangulwa busungu.* Mon compagnon m'aide pour ce qui est lourd, et il ne m'aide point, pour ce qui fait mal.

Aye kumukuma ku linso. Muntu kumukwata ha kuboko. Amba : « i wami mukazi uile mu lubao ».

Bantu bonso babamona. Amba : « baboya wandi uile mu lubao ».

Ke kuvumbika, bayi nandi kwabo.

BALUBA
(Congo.)

E, **124** (*suite.*)

(Pour comprendre, il faut se rappeler que les nègres se blessent souvent en buttant du pied contre une souche.)

D. *Nkuhe muzinga lono uhwaye?* Que je te donne une devinette embarrassante, la finiras-tu?

R. *Mozi ôvwele ha bunkasa uli kwehi?* La ficelle que tu portais dans ton enfance, où est-elle?

D. *Ha katesi!* A l'enlèvement.

R. *Kisuku kya mulilo kiteulwanga ku mulilo, kateulwanga ha bukata.* Un pot qui est sur le foyer et que l'on enlève du feu, n'est point enlevé (en le prenant) par le dessous.

D. *Kiziba mukata ntunki-ntunki!* Un grand marais à mouvements ondulatoires!

R. *Muli nso mubande nywene, Kabula uitengenyi, Kasinge uitengenyi.* Il y a dedans une silure aux cheveux tressés, Kabula (nom de personne ou de génie?) l'a touchée, Kasinge (nom de personne ou de génie?) l'a touchée.

D. *Kabuteba!* Un morceau de viande!

R. *Kana ka mbuzi kabutulwanga ne tulyoma.* Le petit d'une chèvre nait avec de petites cuisses.

D. *Naela kasolwa mu kyulu, bonge!* J'ai jeté la hâche dans la termitière, pouf!

R. *Makena asumenanga kibengo, minyau isumenanga kutambwa.* Les soldats des fourmis blanches mordent par orgueil, les fourmis (grosses et noires) mordent parce qu'elles sont attaquées.

D. *Misenga mu bwato!* (Il y a) du sable dans la barque!

R. *Umwene nyoka ne misenga mu kyali.* Tu as vu (c'est-à-dire tu croirais voir) un serpent avec du sable dans la poitrine.

D. *Hatuli hano!* Pendant que nous sommes ici!

R. *Habulwe uitutikilwe.* Il y a probablement (quelqu'un) qui nous hait.

D. *Kwetu ku kimakonde!* Chez nous au pays des bananes!

R. *Kulele bafu milongo.* Il y a des rangées de morts.

D. *Kwetu ku Kintoke!* Chez nous à Kintoke!

R. *Kulele bafu nkama.* Il y a des morts en masse.

D. *Kakonde kakéke!* Une petite banane coupée!

R. *Kazina ka buhika kakahu.* Le petit nom d'esclavage ne finit pas!

D. *Kifumbe kifita mani!* Le kifumbe (arbre) est noir en toutes ses feuilles.

R. *Bakazi ba syobe bafita bonso.* Les femmes de ton père sont toutes noires.

D. *Tala hoha!* Regarde là-bas!

R. *Hatambe mbwa, kikolwe e mwineho.* Quand sort le chien, l'oiseau de proie y est aussi (tous deux vont vers la charogne).

D. *Kimama kimaku!* Chemin bombé!

R. *Luayo kamweka bufuku.* La trace du pied ne paraît pas la nuit.

D. *Mani a kifumbe nkafinankafi!* Les feuilles du kifumbe (arbre) (sont) l'une sur l'autre!

R. *Syobe ke mulimi nkasu likumi.* Ton père ne cultive-t-il pas (avec) dix pioches?

D. *Eyo lolo, eyo lolo!* Oui mère, oui mère!

R. *Kuivukunya kwa nzyolo e kwandi kuowa.* Se tourner dans le sable, pour la poule, est sa manière de se baigner.

E, **124** (*suite*).

D. *Muti mukata bandamine mu mema!* Un grand arbre penché sur l'eau!

R. *Bakazi ba syobe bandamine mu memi.* Les femmes de ton père sont penchées sous le fruit qu'elles portent dans leur sein.

D. *Jibwe wa lolo Kasongo, jibwe!* Une pierre de mère Kasongo (génie), une pierre!

R. *Uhelwanga malungo, kakahelwa luku.* On lui broye des perles, on ne lui broye pas de l'éleusine.

Le Muluba n'a pas, comme les muets de nos pays, un langage composé uniquement de gestes. Toutefois, en parlant, il gesticule beaucoup. Tout parle en lui : ses mains, son regard, les muscles de sa face, tout son corps, en un mot, vient renforcer sans cesse les idées qu'il cherche à exprimer. Mais ce ne sont là que des moyens employés pour souligner l'expression de la parole. Il a évidemment, comme tous les peuples, ce langage muet qui consiste en signes d'assentiment, de négation, d'étonnement, de dégoût, d'approbation, etc.

Il n'a pas le « langage des marins », où des signaux optiques servent à traduire la pensée.

Quant au langage « tambouriné », qui s'exprime par des coups de baguettes, nous allons en parler.

Notons d'abord que les Baluba disent à haute voix chacun des mots qu'ils confient au tambour. On dirait vraiment qu'ils transmettent à distance leurs paroles par les sons qu'ils provoquent avec leur baguette.

Je les crois moins habiles en cet art que certaines

autres peuplades. Si les spécialistes parviennent à dire et à faire comprendre tout ce qu'ils veulent, il n'en est pas moins vrai que la plupart ne connaissent que des phrases quasi stéréotypées. J'en donne ici quelques exemples :

1° *Pour réunir les gens,* on « bat » cette formule :

Kali hala muibunge (bis),
Kaliho asahwile mukwabo (bis).
Que ceux qui sont loin se groupent;
Que quiconque n'y est pas, soit averti par son compagnon.

2° *Pour réunir les amis invités à boire de la bière :*

Kabendebende (-malwa) ke bululu.
Bampungulwila ntoma.
Kaliho iya.
Nabulwe mukenzi, natume kyondo kyami.
La bière n'est pas amère.
On va vous verser à boire.
Que celui qui n'y est pas encore vienne.
Je n'ai pas d'homme pour appeler; j'envoie mon tambour le faire.

3° *Pour le kìmu,* offrande d'hommages :

Bantu bali katenkate,
Bantu bali milwe milwe,
Babulwe mianda,
Basenteka tukanwa.
Les hommes sont en grand nombre,
Les hommes sont en troupes nombreuses,
Que les paroles s'arrêtent,
Et que les bouches soient penchées en avant.

4° *Pour la guerre :*

Bilonda balume,
Balumiani batembo mu nkukila.
Aux armes, o hommes,
Soyez des héros pour frapper.

E, **124** (*suite.*)

5° *Pour la retraite :*

Lya bula batahi,
Lyasendeka makosi.
Il (l'esprit) enlève les tueurs.
Il courbe les nuques.

En somme, les Baluba-Hemba, comme du reste la plupart des peuplades congolaises, ont l'art de communiquer, de « parler » à distance. Au moyen du tambour, d'une clochette double, d'un sifflet ou d'une corne à deux tons, ils disent à peu près tout ce qu'ils veulent. Ces instruments sont faits de telle sorte qu'ils puissent donner une note grave et une note aiguë ou moins grave que la précédente. Supposons que ce soit *do* et *la : do* la note aiguë, *la* la note grave.

On sait que les langues bantu, auxquelles appartient la langue des Baluba, sont des langues chantantes. Les sons graves, alternant avec les sons aigus, en font un langage harmonieux, surtout dans la bouche des femmes et des filles. Chaque mot comporte un accent, qui n'est pas l'accent prosodique, mais l'accent tonique, musical, ou aigu. Ces trois derniers mots désignent cette même inflexion élevée (le do aigu). Voici un mot de trois syllabes ; il possède deux sons graves et un son aigu ; le son aigu frappe soit la pénultième, soit l'antipénultième ; on dira, par exemple : *lù*buzi (une grande chèvre), *bà*luba, avec l'accent aigu sur *lù* et sur *bà ;* ou bien ka*mù*ntu (un petit homme), avec l'accent aigu sur *mù.* Il en est de même des mots plus courts et plus longs.

Or, c'est précisément sur l'existence de cet accent aigu et sur la longueur des syllabes qu'est basé le système de « téléphonie sans fil ». A l'aide de l'instrument, nos noirs accentuent chacune des syllabes sonores et aiguës.

Dans la téléphonie par tambour, trompe, sifflet, clochettes, etc., les artistes tiennent compte, non seulement de l'accent tonique et musical, mais encore de la longueur des syllabes longues, semi-longues et brêves. C'est grâce à la mesure et à la tonalité, qui diversifient les phrases que, par le moyen de deux sons bien rythmés, ils arrivent à faire dire à leurs instruments tout ce qu'ils veulent, et se font comprendre.

Je suppose donc qu'un noir cherche à exprimer cette phrase : « le chef dit : viens avec deux chèvres ». *“ Mulòhwe àmba, ìya ne tùbùzì tùbili „* il produira, en les espaçant plus ou moins, les sons suivants : la do la do la, do la la do do do do la la.

Inutile de dire qu'il faut une certaine habitude pour saisir la phrase. Presque tous y comprennent quelque chose. Mais il y a, dans bien des villages, des « maîtres tambours », quelque chose comme les télégraphistes de la télégraphie sans fil.

Pour opérer, nos noirs commencent par faire une roulade, afin d'appeler l'attention du « tambour » du village qu'ils désirent. Celui-ci ne tarde pas à répondre, et à citer à son tour le nom de celui qui l'appelle afin de bien préciser les personnages qui vont lier conversation. Chacun est donc à son appareil. Le premier récite une phrase, et, tout en la récitant, exprime chacune des syllabes sur son instrument. L'autre reprend la même phrase pour montrer qu'il a compris, et donne ensuite la réponse. Et ils continuent ainsi leur conversation. Chaque

E, **124** (*suite*).

membre de phrase est répété deux fois de part et d'autre.

C'est au moyen du tambour qu'ils parlent au chef s'il est hors du village et qu'ils se communiquent les nouvelles publiques : arrivée d'un blanc, attaque de l'ennemi, appel des combattants, etc., et surtout réunion des membres d'une société secrète.

Les Baluba-Hemba ne font pas un très grand usage du tambour pour exprimer à distance leurs idées. Ils font un usage plus fréquent du sifflet, de la corne-trompe et des clochettes doubles; ils semblent s'en servir avec plus de facilité.

Les Baluba ont une politesse qui sans être la nôtre, n'en est pas moins l'expression des règles de civilités et de convenance telles que ces natures frustes les conçoivent.

Je ne puis mieux faire que de vous donner ici les notes du Père Vandermeiren :

Avant d'entrer chez les gens on tousse (*kukohola*) : ou dans le cas où il n'y a aucun empêchement on crie de l'intérieur : *e mwandi*, il est chez lui..., ou encore *muli too*..., il y fait clair (c'est-à-dire tout est en ordre).

Si, au contraire, il y a quelque empêchement, on crie : *lémbeka bili,* attends un peu... ou bien *nùmbulule utwèle biya,* que je nettoie d'abord pour que tu entres bien.

Hoo ! est un cri que l'on jette à l'entrée de la maison du chef. Ce cri sert à demander s'il y a quelque empêchement.

Dès que l'étranger a passé le seuil, ceux qui sont à l'intérieur lui disent : *waiya*, tu es venu, et lui de répondre : *eyo vilyè* ou *eyo mwa*, selon que l'étranger est un homme ou une femme. On lui présente alors soit une natte, soit une petite chaise en lui disant : *sikatâho*, assieds-toi là-dessus. L'étranger répond de nouveau : *eyo vilyè* ou *eyo mwa*.

L'étranger veut-il quitter la maison, il dira : *naenda*, je m'en vais. On lui répond : *eyo ènda*, oui, va. Si l'étranger vient d'un autre village, le maître de la maison dira : *nakusindika bili*, je te donne un pas de conduite.

Celui que l'on reconduit est-il membre de la famille, on lui dit : *enda bukomo, ke kutompola mu lisinda, i kibundi kyobe kinoki*, vas en santé, ne murmure pas en chemin, ce village-ci est le tien.

L'étranger qui va pleurer un mort ne salue personne, ni en entrant au village ni en entrant dans la maison. Après quelques lamentations (*malilo*), qui durent environ dix minutes, il sort et fait les salutations d'usage. Il dit aux membres de la famille : *wakomàho*, tu y es en santé, et il lui tapote sur les deux bras. L'autre lui répond : *eyo vilye* ou *eyo mwa*, et lui tapote de même les deux bras (cela s'appelle *kuikukizyna.*)

Les pleurs (*malilo*) pour un chef ne commencent qu'à l'arrivée du successeur. C'est ce dernier qui crie : *tusake muntu tusabule, tululule malilo a mfumu ubafu*, cherchons un homme que nous tuions (en lui brisant la nuque) que nous commencions (litt. : que nous élevions) les pleurs pour le chef qui est mort.

A l'occasion d'une naissance on ne tousse pas avant d'entrer, mais on dit : *ami nkyatwela*, est-ce que je rentre? et l'on répond *twela*. rentre. A l'arrivée du père, on crie à l'intérieur : *fya mwana, siandi baiya, asokolwe ne luheto,*

E, **124** (*suite.*)

cache l'enfant, son père arrive, qu'il soit trouvé au moyen de l'argent. Le père ensuite donne un cadeau à sa femme pour pouvoir contempler son enfant.

On salue le père du nouveau-né en disant : *nakumonèho*, *ne lubutulo*, je t'y reconnais avec la naissance ; ou encore : *nakumonèho, eyo ubàkule*, je t'y reconnais, oui, tu es un homme fait. Le père alors répond : *eyo i biya*, oui c'est bien, et la mère : *eyo a tàta, eyo a lolo,* oui, père ! oui, mère ! Tout en disant cela, ils se tapotent les bras les uns des autres.

Lors du mariage, on salue le mari en disant : *nakumonèho ne mukazi muhya,* je t'y reconnais avec ta nouvelle épouse ; et à l'épouse on dit : *nakumonèho ne buluo bobe buhya*, je t'y vois avec ton nouveau mariage.

Deux chefs, qui sont d'égale grandeur ou de grands amis, se prennent la main, et tout en la laissant glisser deux fois l'une sur l'autre d'abord et la portant ensuite à chaque fois sur la poitrine, ils disent : *wakomàho viiye*, tu es en santé par l'esprit ; l'autre répond : *eyo vilye,* oui, par l'esprit.

L'un des deux est-il inférieur, il s'arrêtera à quelque distance de son supérieur, ramassera un morceau de terre dure, le brisera dans sa main, et puis, en s'en frottant la poitrine, il dira : *lumbwe kalombo* ou *lyo kalombo.* Il répètera la phrase trois fois ; cependant, à la seconde fois, il se frottera le bras gauche et, à la troisième fois, après avoir laissé glisser le restant de la terre dans la main droite, il se frottera de la gauche le bras droit.

Cela s'appelle : *kuimuna mu libuki.* Tout homme qui respecte son chef le salue de la sorte. L'esclave en plus se met à genoux.

Le chef qui répond à la salutation de son inférieur ne prend point de terre, mais, faisant de la main les mêmes mouvements, il dit : *wakomaho syabo*, tu y es en santé, par leur père ; ou encore : *wakomàho tata*, tu y es en santé, par père ; ou encore : *wakomaho mwana,* tu y es en santé enfant ; quelquefois même il répond simplement : *eyo,* oui.

Quand un homme rencontre la femme du chef, il dit pour la saluer : *mulungantu wakomaho,* femme du chef tu es en santé, et tout en disant cela il tend d'abord vers elle la main, mais sans la toucher ; puis ramasse un peu de terre et fait les trois frottements d'usage, décrits plus haut, et sans ajouter de paroles. La femme se met à genoux et, se frottant les poignets d'un peu de terre, elle dit : *eyo mwa*, oui, je le jure.

Une femme qui veut saluer la femme du chef dira, en s'accroupissant et en se frottant de terre les poignets : *ngina mwana naimuna mwa*, mère de l'enfant, je te salue je te le jure. La femme du chef répond comme tout à l'heure : *eyo mwa.*

Une femme qui salue son chef ou son mari ou son maître s'accroupit, se frotte les poignets et dit : *naimuna mwa,* je te salue je te le jure, et l'homme de répondre, tout en faisant semblant de ramasser de la terre : *lolo wakomaho*, mère, tu (y) es en santé.

Le chef ou l'un des grands vient-il près d'un groupe de simples sujets, tous se lèvent sans rien dire. Les femmes seules restent assises. Le chef, répondant à la politesse, leur dit aussitôt : *ikalayi* ou *sikatayi,* « asseyez-vous », ce qu'ils ne feront qu'après le départ du chef. S'il reste à causer, tous resteront debout.

BALUBA
(Congo.)

E, **124** (*suite.*)

A l'arrivée d'un étranger que l'on connaît, surtout s'il est de la famille, on court au devant de lui en disant : *mwènyi*, étranger, et lui de répondre : *mutane*, rencontré. De part et d'autre, ce mot se répète jusqu'à ce qu'on se rencontre. Alors selon le degré d'affinité ou de parenté, on se tapote les bras ou les mains l'un de l'autre. Après quoi, on soulage le nouveau venu en lui enlevant tous les objets qu'il porte : pots, paniers, arc, flèches.

Voici les salutations les plus ordinaires. Il est à remarquer toutefois, que l'on ne se salue que deux fois durant la journée, soit à la première et à la dernière rencontre.

Salutations du matin :

Homme à homme : *namona vilyè*, j'ai vu l'esprit ou encore : *wakomaho*, tu y es en santé. On répond : *eyo vilyè*, oui, par l'esprit. En même temps on se frotte la poitrine, le bras gauche et le bras droit avec de la terre que l'on ramasse entre le pouce et l'index.

Deux grands ou deux dignitaires se saluent ainsi : *wakomaho a mukwètu*, tu y es en santé o mon frère, et ils se donnent la main ou se la glissent l'une dans l'autre la reportant chaque fois sur la poitrine.

Deux femmes de même rang se saluent de la sorte : *lolo wakomaho*, et l'autre de dire : *eyo mwa*, tout en glissant sa main droite dans celle de sa compagne.

L'enfant dit à ses parents : *tata*, *lolo*, *wakomaho*, ou bien *waimuka*, tu es salué; en même temps, il laisse glisser deux fois la main droite dans celle de ses parents

et la reporte chaque fois sur sa poitrine. Les parents font de même en répondant *eyo*.

Le plus jeune frère dit à son aîné : *mukele wakomaho*, seigneur tu (y) es en santé, et l'aîné, répondant à son frère qui le succède en âge, qui a par conséquent droit à sa succession, dira : *mpyana*, (successeur), *wakomaho*.

A celui que l'on a déjà salué dans la journée et qui vient au village, on dit, *waiya*, tu es venu ; et il répond *eyo*.

Si quelqu'un quitte un groupe, il dit : *nkiénda kuno*, je m'en vais d'ici, ou encore : *nkinanga bili*, je me promène un peu, et l'on répond : *énda* ou *eyo* ou encore *eyo ne kuikala*, oui, avec le demeurer, ou enfin : *eyo ne kifuka*, oui avec la place.

Salutations du soir :

Le soir, en s'en allant ou en se séparant, on dit : *kolala*, bonsoir, ou bien *nakulalika*, je me sépare de toi ; entre-temps on se frotte trois fois comme pour les salutations du matin. On répond à cette salutation par *eyo vilye* ou *eyo mwa*.

La salutation du soir (*kulalika*) n'est pas donnée à un chef.

Le remerciement est : *lyo kalombo* (qui est une exclamation), ou bien *nakumoneho*, je t'y vois, je t'y reconnais.

Quelqu'un revient-il des champs, de la promenade, on le salue par ce mot : *wako*, abréviation de *wakomaho*.

Pour demander si l'on se porte bien, on dit : *lelo bali hanzya*, ainsi on est dehors ? *bali bakomo*, ou *bakomene*, on est en santé ?

La politesse exige que le chef mange et boive seul et à l'écart. Fixer du regard un chef qui mange ou boit est une impertinance qui mérite un châtiment.

Un gendre ne peut manger en présence de son beau-père ou de sa belle-mère.

E, **124** (*suite*).

La retenue (*bumvu*) est de règle dans la politesse d'une femme.

Quand quelqu'un éternue on dit : *ubalasula ndasye*, tu éternues, et l'on répond : *eyo vilye* ou *eyo mwa*.

P. COLLE.

E. — Vie intellectuelle.

a) Arts

125. — *Peinture, Dessin.*

Les Baluba savent dessiner et peindre. Les sujets qu'ils représentent le plus souvent dans leurs dessins sont des formes géométriques, des animaux, et des scènes de genre : danses, chasses, etc. Ils dessinent le plus souvent d'après nature.

Souvent, les dessins ornent les écuelles, les pipes, les ustensiles de ménage, les armes, les parois de maisons. Les propriétaires de ces meubles ornés y attachent une grande valeur. On trouve de ci de là des planches ornées de dessins géométriques dans les huttes ou devant la porte des habitations de notables. Ces dessins sont soulignés de couleur rouge, jaune, noire ou blanche.

Les matériaux employés et la fabrication des couleurs sont également primitifs.

En général, ils délaient dans l'eau ou l'huile des poudres coloriées. La poudre rouge ordinaire n'est autre que du bois ou du minerai de fer concassé, puis moulu à la pierre. Le rouge fin s'obtient en broyant des semences de roucou (vermillon végétal) ou de la raclure de certaines racines. La poudre blanche n'est autre qu'une sorte de kaolin, le pemba. La poudre noire est du charbon de bois moulu. La poudre jaune est une espèce d'argile ferrugineuse. Ce sont les seules couleurs employées.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

a) Arts

126. — *Danse.*

A ma connaissance, les Baluba n'ont pas de danses autres que les danses de confréries et les danses d'agrément.

Les premières s'exécutent entre confrères. Chaque société a ses danses propres. J'ai déjà dit au 119 que ces danses ont lieu à l'occasion du décès des confrères ou d'une initiation, d'un sacrifice, etc.

Pour danser, les Baluba se mettent le plus souvent à la queue leu leu : le maître danseur se trouve en tête, puis viennent les anciens, en queue sont les plus jeunes. Tous se placent autant que possible par rang de taille. A la suite de leur coryphée, ils exécutent des mouvements cadencés. Tantôt, ils s'avancent en imprimant au corps mille contorsions et décrivent, comme un vaste serpent formé de corps humains, des zigzags, des ronds et des spirales qui se ferment et s'ouvrent avec grâce; tantôt ils s'entrecroisent comme le font en mainte danse nos petites écolières blanches; tantôt enfin tous les danseurs font cercle, pendant qu'à tour de rôle ils se détachent pour exécuter seuls, ou à plusieurs, des mimiques applaudies, au milieu du groupe.

A côté et quelquefois au centre des danseurs se tiennent deux ou trois batteurs de tambours. L'un d'eux fait en même temps l'office de préchantre et de directeur de la danse.

Les anthropophages, en leur danse, se placent également l'un derrière l'autre. Chacun tient d'une main une hache, de l'autre, la tête de l'oiseau (totemique) nyuzya ou du moins son image. Ils ont la figure et la poitrine badigeonnées de blanc (pemba).

Les membres du Mbulye dansent en deux bandes, celle des hommes et celle des femmes. Ils ont les reins ceints de peaux de singes. Cette danse devient facilement lascive, surtout la nuit. D'ailleurs on voit de temps à autre des couples de danseurs se détacher et se rendre dans une hutte voisine. L'homme qui veut dans ce but se détacher du groupe, efface un coin de blanc dont sa figure est couverte. Une femme ne tarde pas à faire de même. C'est le signal convenu. Cette remarque touchant l'immoralité des danses s'applique d'ailleurs à toutes les confréries, avec cette seule différence que le signal « tentateur » n'est pas le même.

Les bahabo ont une danse différente. Ils se tiennent en cercle, debouts, ayant entre les genoux un minuscule tambour, qu'ils frappent des mains, suivant le rythme ou la cadence du chant.

Les balindu, secte des femmes, dansent la makokolo; la cadence y est marquée par le battement rythmé des mains. Elles n'ont point de tambours. Outre les danses de sociétés secrètes, il y a aussi les danses d'agrément. La danse des *misiba* mérite une mention spéciale. Misiba signifie flûte de Pan. On croirait, à voir se dérouler la mimique de ces danseurs spéciaux, assister à une danse des bergers d'Arcadie.

Pour danser donc la danse des flûtes de Pan, les noirs se réunissent chez le chef coryphée. Chacun y reçoit sa flûte. Celle-ci se compose de un ou plusieurs roseaux plus ou moins longs et larges, réunis ensemble à l'aide

E, **126** (*suite.*)

de fibres entrecroisées. Il y en a de 4, 6 et 8 tubes. Ce sont les misiba ya mizanzo; il y en de 3, de 2 et même de 1 seul tube. Les premières sont données aux artistes et servent pour le chant; les autres sont distribuées un peu à l'avenant. Elles remplissent l'office de basse, c'est-à-dire la deuxième ou troisième partie, ou même simplement font le contre-temps qui joue un si grand rôle dans la musique nègre. Au signal convenu, tous se mettent en ligne, à la suite du maître danseur. Celui-ci, habillé de peaux, tient en main une lance et un bâton; derrière lui vient le meilleur artiste, puis tous les autres un peu par ordre de taille et d'âge; les enfants se mettent à la queue. A côté des danseurs se trouvent deux ou trois joueurs de tambours; et, parmi eux, le coryphée ou préchantre.

Mais, attention! les instruments ont été essayés, chacun a reçu une instruction spéciale, tout le monde est au poste. Sur l'ordre du coryphée, la bande se met en branle. Le maître-danseur s'avance suivi de tous ses confrères. Il exécute une danse semblable à celle que j'ai décrite plus haut. Tous les danseurs imitent chacun de ses mouvements, pendant que la symphonie s'en donne à cœur joie. Malgré son air sauvage, cette musique flatte agréablement l'ouïe. On y distingue au moins quatre parties en parfait accord. La mesure déroute un peu nos habitudes. On dirait que tout se fait en contretemps. Bientôt le chef danseur se met à tourner autour des tambours; toute la bande le suit, en touchant de

la main restée libre l'épaule gauche du voisin. Ils font, en cadence des cercles, des spirales, qui se ferment et s'ouvrent; ils vont entourer les spectateurs, toujours en jouant de leurs instruments. A certains moments, la bande animée s'arrête; et tous ensemble se mettent à chanter un refrain pour répondre au préchantre, puis, soudain, reprennent la symphonie des flûtes. Les hommes seuls prennent part à cette danse. Je n'y ai rien vu d'immoral. Elle est vraiment intéressante. Entendue de loin, le soir, dans le silence de la nuit, cette musique impressionne, on croirait entendre un air du pays natal.

Il me reste un mot à dire de la danse que les femmes et les filles exécutent seules.

Dans ces danses privées, il n'y a pas de tambours. Les danseuses se tiennent debout, en cercle. La cadence est donnée, tantôt par le battement des mains, tantôt par des coups secs et nerveux des pieds contre le sol, faisant tinter bien haut les anneaux fixés aux chevilles. Toutes ensemble chantent le refrain, à la fin des couplets de la préchantre. Souvent, l'une après l'autre sort des rangs, va faire une ronde au milieu de ses compagnes et revient à sa place. L'on continue ainsi jusqu'à ce que la fatigue se fasse sentir. Jeunes et vieilles apportent à cette danse tout ce qu'elles ont d'agréments, car les spectateurs masculins s'amènent en foule admirer les danseuses.

Il est une danse où les danseurs sont revêtus d'un costume spécial : aux bras et aux jambes une sorte de sac en écorce d'arbre, aux reins des peaux, au cou un immense collier en fibres, suspendues à un anneau ; sur la tête un gros masque de bois. Ils dansent généralement deux à deux; l'un représente un génie-homme, l'autre un génie-femme; celui-ci est reconnaissable aux dimensions

E, **126** (*suite.*)

plus grande du casque. Tous deux ont à la main une énorme massue en bois d'ambach, plus léger que le liège. Leur danse se fait en l'honneur de certains génies.

P. COLLE.

a) Arts

E. — **Vie intellectuelle.**

127. — *Chant.*

Les baluba aiment beaucoup le chant. Dès l'âge le plus tendre ils y sont initiés. Jeunes et vieux, hommes et femmes, personnes libres et esclaves, tous sont passionnés de chant et de musique. Ils chantent tout et à propos de tout. Ils ont l'oreille très musicale, jamais l'on n'entend une note fausse. En règle générale, les chœurs comportent deux ou trois partitions. Nos noirs sont fort habiles à improviser un accompagnemeut. La plupart de leurs chants sont en mineur. Pour l'ordinaire, le chant comporte un récit ou un couplet suivi d'un refrain que tous répètent en chœur. Le récit, bien souvent, est créé sur place au gré du préchantre. D'autres fois, c'est un thème très court qui se redit indéfiniment.

Entendu de loin, dans le calme de la nature, leurs chants à plusieurs partitions sont d'un effet des plus harmonieux, souvent un peu triste et plaintif, surtout quand les femmes chantent seules. Que de fois, mes confrères et moi, nous passâmes notre récréation du soir à écouter, de loin, ces thèmes si doux, presque mélancoliques. Dans le silence de la nuit, c'était d'un effet saisissant. Et ceci est plus vrai encore, quand les membres des confréries sont réunis dans la forêt pour une initiation ou pour un rite quelconque.

Les sujets chantés sont de deux sortes : 1° ceux que la tradition a transmis, et qui se sont perpétués dans les sociétés secrètes, ou qui se chantent en certaines occurances comme serait la naissance de jumeaux, l'apparition de la lune, l'invocation d'un génie, etc. ; 2° les chants de circonstances de nature essentiellement variable.

Les premiers sont difficiles à saisir, et surtout à traduire. Ils sont remplis de noms propres, de noms de fétiches, font allusion à des faits anciens, à des coutumes étranges connues des noirs et ignorées du blanc, rappellent des scènes et des personnages depuis longtemps oubliés. Les noirs eux-mêmes ne les comprennent plus guère, on y trouve nombre de mots archaïques ou étrangers. Je regrette de ne les avoir point notés alors que je l'aurais pu facilement. C'est un travail que je signale aux chercheurs. Les seconds sont assez anodins et enfantins. On y chante le courage d'un héros du jour, les louanges de tel chef, de tel grand, de tel blanc, on y chante aussi ses fredaines et ses défauts naturels, on y raconte une chasse, un fait du jour; le noir, très observateur et bon improvisateur, n'est jamais en peine sur ce chapitre. A l'égard du blanc, il lui est permis de tout dire dans une chanson, ses désirs aussi bien que ses griefs.

A ce second groupe peuvent se rattacher les chants dont les baluba se servent pour obtenir, pendant l'exécution d'un travail en commun, un peu d'entrain et d'ensemble. Je rapporte au même groupe les chants des porteurs de caravane ; mais ces chants bien souvent sont d'importation étrangère.

On peut y rattacher encore ces récitatifs, dont les enfants accompagnent leurs jeux (*voir 132*) et ces

E, **127** (*suite*).

strophes que nos noirs récitent seuls, le long des routes, pour charmer leur solitude, au son de leur kizanza, piano à lamelles de fer, ou de la mandoline arabe.

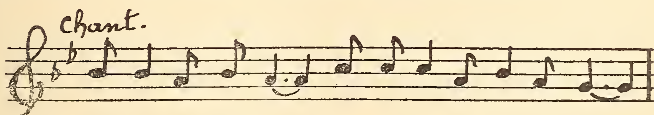
Le chant de victoire, que les guerriers font entendre en revenant d'une guerre où ils ont vaincu et pillé l'ennemi, est tantôt un chant de tradition, tantôt un chant de circonstance. Il est particulièrement vigoureux, et ne manque pas de grandeur dans sa simplicité sauvage, quand il est exécuté par une bande de plusieurs centaines d'hommes.

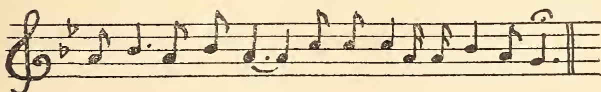
Il reste les chants libertins, où la morale est outragée, la luxure célébrée à qui mieux mieux. Hommes et femmes, ces dernières surtout, ne se font pas scrupule de clamer aux échos leurs chansons grivoises. La secte bulindu favorise beaucoup ces chants impurs.

Les Baluba sont donc grands amateurs de chant. La plupart de leurs travaux s'accompagnent de chansons.

Je donne ici deux phrases musicales comme modèles du genre :

Chant des confréries mbulye, kazanzi, etc.







Pour varier les paroles, au lieu de Kibinda, Omba wa nkwanga, on met d'autres noms que l'on accommode au chant avec des lolo, des yoyo, etc. Le refrain répète toujours le nom cité par le préchantre. On chante sans aucune saccade, mais en liant les notes.

Chant des bakazanzi.





Traduct. : Mwamba de Kalea tu as reconnu que tu étais du bulumbe (dignité du kazanzi); parle avec ta mère; et que tu retournes chez les tiens, chez ton père, chez Ndalaomba Kalea.

On rencontre en Uruwa des troubadours. Ces musiciens ambulants sont vivement désirés; ils donnent des séances de danse et de chant.

Habituellement, c'est un groupe de jeunes gens en tournée dans le pays; bien accueillis partout où ils vont, ils logent dans les villages et obtiennent de bons émoluments. Quiconque est chef ou personne influente, doit y aller de son cadeau, et d'un cadeau proportionné au rang qu'il occupe. Nous-mêmes, à la mission, nous étions moralement obligés de les payer pour éviter la critique.

E, **127** (*suite*).

Le plus souvent la compagnie est conduite par un chef ou un notable. Un beau jour, il se dit : « Voici une troupe qui se fera applaudir ; allons en tournée. » Il en parle aux danseurs ; ceux-ci applaudissent à la proposition. La bande se met en route, et rayonne dans le pays, plus ou moins loin suivant ses succès.

Ces gens ne font pas de cela une profession continuelle ; ils se contentent d'exploiter leurs talents de société pendant quelque temps. Puis ils rentrent à leur village et y reprennent l'existence ordinaire.

Ils emportent dans leurs campagnes, leur tambour, les ornements de la danse, les peaux, etc.

D'habitude, on leur donne le thème de leurs chants et ils improvisent librement sur les indications données. Ces troubadours sont nombreux et appréciés.

Mais il n'y a pas qu'eux. Il y a les spécialistes, les unités qui voyagent et chantent à leur profit exclusif. Ce n'est plus la bande ; c'est l'artiste individuel.

J'en ai connu un qui chantait sans remuer les lèvres ; il se tapotait sur la gorge et on entendait une succession de sons semblables au bruit des castagnettes. Cet espèce de ventriloque avait un grand succès.

Il en est qui font l'homme serpent avec des contorsions baroques.

D'autres parcourent le pays, donnant des sérénades de grande flûte.

Il en est qui cultivent le genre comique et y réussissent fort bien ; ils ont le succès de nos clowns de cirque.

Le comique et l'humour grossière sont fort en honneur, du reste, dans la vie sociale de nos Baluba. Un jour que je visitai un chef, il vint à ma rencoutre en marchant sur les mains : son village lui fit un succès fou. La propension de tous nos noirs à singer, à mimer les défauts extérieurs et les tics des personnages influents donne à ce genre un succès assuré.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

a) Arts

128. — *Musique.*

Les Baluba ont plusieurs instruments de musique.

Ils ont des instruments à percussion, à vent et à corde.

A) Instruments à percussion :

1° Le *nkumvi* ou *mulimba,* gong ou tambour plat, en forme de trapèze renversé. Il est fait d'une seule pièce de bois évidé. C'est l'instrument qui sert à la plupart des danses et aussi à la téléphonie soit dans le village, soit dehors ; il appelle les gens au village, au pombe, à la guerre, etc. C'est l'instrument de la collectivité dans ses relations avec ses membres ou avec les autres collectivités.

2° Le *kyondo* ou tambour des sorciers. C'est un cylindre de bois dur, évidé, long de 0.50, large de 0.25 environ, muni d'une fente par le haut. Le batteur du sorcier tambourine devant la porte de l'initié au moment où celui-ci se revêt de ses oripeaux sacrés et entre « en possession » ; c'est l'heure de l'entrée en relation avec « son génie ».

Ce tambour sert aussi à accompagner le chant des joueurs de kisolo (v. p. 89), afin d'attirer l'assistance des esprits et de procurer de la chance au joueur.

3° Le *ngoma ya litumba*, tambour de bois en forme de coupe, recouvert par le haut d'une peau de varan. Il est haut de 50 à 60 centimètres. On le bat avec les mains. L'instrument est, soit posé par terre sur un peu

de paille, soit serré entre les genoux. Souvent le côté est garni d'une petite peau spéciale, espèce de minuscule mirliton, qui procure une vibration spéciale très appréciée. Ce tambour sert pour les danses ordinaires, à côté du mulimba.

4° Le *ngoma ya mutumbi,* semblable au précédent, mais plus petit; il mesure 30 centimètres environ. Il ne sert qu'aux membres du Buhabo.

5° Le *lulibu* (pl. *malibu*), clochette simple, en fer forgé, ressemble pour sa forme à la clochette que l'on pend au cou des vaches.

Le *lubembo* (pl. *membo*), clochette double, comprend deux malibu réunis par le haut, de tonalité différente. Ces deux instruments servent à la danse, ou bien pour stimuler les gens en vue d'un effort commun. Le plus souvent le lubembo sert à parler à distance, à dire par exemple que le Kalala (conducteur des armées) sort du village ou que le chef y est attendu.

6° Les *bitolo,* grelots de fer forgé en forme de noix fendue sur le côté. Ces instruments sont fixés à une lanière et attachés aux jambes ou aux bras des danseurs. Le son cadencé des grelots rythme certaines danses, tout en attirant le regard des spectateurs sur celui qui en est revêtu.

7° Les *minyange,* espèce de hochets, faits d'écorces durcies de fruits dont la chair a été remplacée par des graines. Il y en a de deux sortes. *a*) Les petits minyange composés de deux ou trois boules fixées sur une tige de bois qui les traverse par leur axe. Ces boules ne sont autres que des fruits desséchés, gros comme une pomme, à écorce très dure. *b*) Les grands minyange, courges évidées de leur pulpe, en forme de poires gigantesques. La surface intérieure est garnie de fortes épines qu'on

E, **128** (*suite.*)

y enfonce de l'extérieur. Ces épines ont pour but d'éparpiller à chaque saccade les graines dures qu'on y a introduites.

Les minyange, grands et petits, sont les instruments obligés pour plusieurs sortes de danses, en usage spécialement dans les sociétés secrètes. Ils vont toujours par couple. Le musicien tient par le manche un munyange à chaque main, donne en cadence de petits coups secs qui lancent les graines contre la paroi et produisent un bruit particulier.

8° Le *kizanzi*, petit piano portatif à lamelles. Sur un rectangle de bois dur, creusé dans le sens de la longueur, mesurant 20 à 25 centimètres sur 15 environ de largeur et 6 ou 7 d'épaisseur, on fixe par un bout des lamelles de fer ou de bois. Toutes donnent un son différent, et sont disposées d'après un ordre qui ne rappelle en rien notre gamme. L'artiste tient l'instrument des deux mains devant la poitrine, mais de manière à avoir les pouces libres. Il fait résonner les lamelles avec le bout des pouces, pendant qu'il fredonne un petit air approprié. Quelquefois on y suspend une écuelle pour faire office de 2me caisse de résonnance. L'instrument à une seule caisse s'appelle *kizanzi kya masabu ;* s'il a deux caisses, on le nomme *kizanzi kya nonda.* Cet instrument de musique est très populaire en Uruwa. On le trouve entre les mains de tout muluba un peu huppé qui aime à charmer ses loisirs en accompagnant son chant de cette « musique » du terroir ;

9° Le *lilimba* (plur. malimba) xylophone primitif, est l'instrument qui sert surtout à honorer les chefs et les visiteurs de distinction. Sur deux traverses on a fixé des planchettes en bois dur, longues 15 à 30 centim., larges de 4 à 6. Sous chaque planchette est une courge creuse, ouverte par le haut ; c'est la caisse de résonnance. L'artiste porte l'instrument suspendu devant lui au moyen d'une corde qui lui passe sur les épaules. De chaque main il tient une tige terminée par une boule de caoutchouc brut dont il bat les planchettes. Souvent un partenaire joue d'un instrument à sons plus graves. Dans ce cas, le 1er joueur donne le chant, le 2me l'accompagne. Le xylophone à sons clairs s'appelle lilimba lya kubamba ; l'autre se nomme lilimba lya ntembo.

10° La cassette en roseaux, espèce de cithare primitive, est une boîte dont le couvercle et le fond sont faits de petites tiges juxtaposées, longues de 25 à 35 centim. Le long des tiges on soulève avec un canif un bout de l'écorce, large d'un à deux millimètres, de telle sorte que les bouts restent adhérer. Sous cette écorce on passe en travers un petit bout de bois ; la corde peut donc vibrer. L'artiste se contente de passer en cadence un bâtonnet sur les tiges et produit ainsi une musique pareille à celle d'une petite crécelle. Souvent on garnit de graines l'intérieur de la boîte pour augmenter l'effet.

Cet instrument se présente parfois sans les petites lamelles. Alors on s'en sert comme d'un tambourin de de basque.

B) Instruments à vent :

1° Le *kahulu*, sifflet de bois, en forme de tige creuse surmontée d'un croissant. Pour s'en servir on l'adapte à la lèvre inférieure. Il comporte deux sons ; ce qui permet de s'en servir pour parler à distance. Il est fort employé par les sociétés secrètes.

E, 128 (*suite.*)

2° Le *kimpungili*, corne trompe, qui sert pour exciter la marche; il comporte lui aussi deux sons, et sert pour la téléphonie. Les noirs l'emploient surtout dans les grandes réunions, à cause de sa portée puissante; on l'entend de très loin.

3° Le *musololo*, grande flûte en bambou garnie de trois ou quatre trous. Elle émet cinq ou six notes. C'est l'instrument de l'artiste qui pérégrine de village en village pour faire entendre sa virtuosité. Ces spécialistes, d'ailleúrs considérés, ne sont pas nombreux en Uruwa; je n'en ai guère connu que sept ou huit.

4° Les misiba ou flûtes de Pan. (Voir danse des misiba n° 126.)

c) Instruments à corde :

1° La mandoline appelée *kizanzi*. C'est l'instrument des jeunes; il est d'importation arabe. On en use, comme du piano à lamelles, pour accompagner sa chanson.

2° Le *lusuba*, pendant, bien primitif il est vrai, de notre guimbarde. Il se compose d'un arc de bois où se trouve fixée une lanière en écorce de roseau; c'est un instrument propre aux femmes. L'artiste qui en joue tient la corde dans la bouche entr'ouvrte et fredonne son refrain. Le chant est nasillard et peu agréable à nos oreilles.

3° Le *kyomba kungulume* est le correspondant du lusuba pour hommes. L'arc est plus grand que le précédent; il atteint parfois la longueur d'un mètre. Le musicien tient contre la poitrine un bout de l'arc; il pince avec le doigt l'autre côté, au bout duquel est fixée, contre le bois,

une petite courge; la main libre sert à manier un bâtonnet au moyen duquel il fait vibrer la corde.

4° Le *njila*, arc avec courge pour hommes. Il se joue sans bâtonnet. C'est une variété du précédent.

Les Baluba n'ont pas d'orchestre; ces instruments sont le plus souvent employés chacun à part.

Exception doit être faite, si l'on veut, pour la danse des *misiba* où les sons des flûtes de Pan alternent et concordent avec les tambours. (Voir n° 126.)

La cadence est marquée de diverses manières : par le battement de pieds contre le sol ou des mains l'une contre l'autre, par les grelots des chevilles et des genoux, par les tambours et par d'autres instruments.

Le muluba est, nous l'avons dit, un musicien-né. Il passe la moitié de sa vie à faire de la musique. Non seulement il fait de la musique dans les grandes circonstances de la vie collective, mais il ne se passe guère de soir sans que le son joyeux ne domine le village populeux.

Les meilleurs musiciens se font entendre; les autres font tapisserie et les enfants s'emplissent d'harmonie, préparant en eux l'éclosion du rythme traditionnel.

Comme instrumentistes proprement dits, les grands flûtistes et les joueurs de xylophones sont les seuls musiciens ambulants.

Il arrive que des « phénomènes » s'exhibent. Un jour, ainsi que je l'ai déjà dit ailleurs, un chanteur qui avait la spécialité d'émettre des sons étranges, en se tapant sur la gorge d'une certaine manière, eut un succès fou dans l'Uruwa. Les villages se le disputaient. C'était à qui le récompenserait davantage : il se fit une petite fortune. Car il faut vous dire qu'en Uruwa, quand l'artiste ambulant a bien chanté ou joué, les assistants lui font

E, 128 (*suite.*)

des petits dons, qui une pincée de perles, qui un bout de tabac, une flèche, une épingle à cheveux ou un brancelet. Il en est qui poussent la générosité jusqu'à offrir une poule ou une coudée d'étoffe. Les chefs et les grands du village tiennent à honneur de se montrer plus généreux encore.

Savez-vous qu'on applaudit là-bas ceux qui ont plu ? Mais pas avec les battements de mains.

Les femmes marquent leur approbation en criant : « you, you, you... » : son qu'elles émettent en se tapotant la main sur la bouche ; le son ainsi fabriqué est d'autant plus fort et dure d'autant plus longtemps que l'enthousiasme est plus grand.

Les hommes agissent parfois de même, mais il faut qu'ils soient arrivés au comble de l'enthousiasme. Généralement ils manifestent leur approbation par l'une ou l'autre parole ou par la communication à voix haute de leur sentiment les uns aux autres.

P. COLLE.

E. — Vie intellectuelle.

a) Arts

129. — *Sculpture.*

Les Bwana-Mutombo sont les sculpteurs officiels de fétiches, ainsi qu'on l'a vu.

Ils opèrent avec l'herminette ou le doloir et le couteau.

Ils travaillent sans modèle ; chaque fétiche a son style et c'est de celui-ci qu'ils s'inspirent sans copier ; d'où une certaine fantaisie.

Après les sorciers, sculpteurs de fétiches, il y a d'autres sculpteurs qui confectionnent des assiettes, des plats, etc. On en trouve un ou deux par grand village de 500 habitants. Ces gens sont considérés presqu'à l'égal des forgerons.

Dans notre village vivait un spécialiste qui sculptait de tout sur commande : des tabourets, des assiettes, des cuillers, des éléphants, des chiens, des chèvres, etc. Les fétiches se font toujours remarquer par leurs têtes énormes. On dirait que, pour nos baluba, le reste du corps n'est qu'accessoire.

Pour les canots, il y a aussi des spécialistes qui opèrent généralement sur commande et vivent en grande partie de la vente de leur industrie. Ils sont établis le long du fleuve et sont fort considérés.

On ne trouve pas mal de troncs d'arbres, placés dans les cabanes et dont les têtes sont sculptées : c'est généralement le maître du logis qui se paie cette fantaisie, pour laquelle il faut savoir manier l'herminette.

C'est le bois que les sculpteurs travaillent le plus. L'ivoire ne sert qu'aux petits fétiches, aux épingles à cheveux et quelquefois aux pièces du jeu de kisolo. La pierre n'est pas travaillée. (Pour fer, voir n° 131.)

On ne peut soutenir que nos Baluba sont des artistes qui créent des chefs-d'œuvre. Néanmoins ils se distinguent des autres peuplades nègres environnantes par des produits plus nombreux et mieux faits. C'est l'enfance de l'art, mais il y a de jolies naïvetés.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

a) Arts

130. — *Talent inventif.*

Quand je me demande, après m'être représenté d'un coup d'œil d'ensemble les meilleures productions que j'ai vues, quel degré d'invention nos Baluba ont atteint, je dois répondre qu'ils n'ont pas dépassé un niveau peu élevé.

En général, ils imitent, sinon servilement du moins d'après des types précis.

Exceptionnellement ils font preuve d'invention. J'ai vu un éléphant soutenant un siège qui était d'une belle venue. De même un léopard supportant une assiette en guise de siège. Aussi une coupe à laquelle deux oiseaux — des martins-pêcheurs — servaient d'anses. C'était presque gracieux. Et si le faire était rude, l'idée était charmante et originale. Une autre coupe de bois au fond de laquelle était sculpté en relief un serpent colorié.

Je me souviens encore d'un cochon avec ses deux petits : gentil relief d'un meuble d'usage.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

a) Arts

131. — *Différences avec les productions artistiques des peuplades voisines.*

On peut dire que les peuplades voisines donnent des productions encore plus grossières que nos Baluba.

Dans les pays environnants, nos Baluba jouissent d'une certaine réputation comme sculpteurs et comme forgerons.

De fait, ils travaillent le fer avec figure; ainsi, dans les épingles à cheveux; notre petit musée d'Anvers en possède bien une vingtaine de modèles; la torsion est beaucoup pratiquée. Les bracelets ne sont pas à dédaigner; dans nos vitrines, il y en a de fer et cuivre soudés ensemble, qui ne manquent pas de charme.

P. Colle.

BALUBA
(Congo.)

E. — Vie intellectuelle.

a) Arts

132. — *Des jeux, plaisirs et délassements.*

On a vu au nº 19 la description de quelques jeux. Je fais suivre les notes que le P. Vandermeiren a recueillies sur les jeux de garçons et de filles.

1º Aldoenderke !

De eenen na de anderen en malkaar bij de lendenriem of koord vastgrijpend, volgen zij hunnen vleugelman, handelen zooals hij handelt en zingen :

Nu eens : *a)*
le le le ! (en men antwoordt) lwen da mbo ko (1)

dan *b)*
Mu ki la wa nge (en men antwoordt) bam ba la (2)

of nog *c)*
Ba na ba ki te nye *(bis)* ki yon ga lu fu, lu fu ka lwi-
yongwanga uf we ! wa fwi li li la fwi lili la ! (3)

(1) Mboko is een vrucht, hebbende eenen krulsteert. Zij zeggen dus : « le ! le ! le ! gaan gelijk den mboko ».

(2) De steert van den Luipaard, hebbende een krul en nog een andere krul om te plooien... de steert van den Luipaard... enz.

(3) Kinders van Kitenye, Kitenye gebaart zich dood ; de dood wordt niet nagebootst ; dat hij sterve ; en hij sterft geheel en gansch (waarlijk).

Bij het uitspreken van dit laatste woord : fwililila, laten zij zich op den rug vallen.

Na eene poos, wordt de rei hermaakt, juist als daar zooeven en allen trekken op naar het een of ander huizeken.

« Lolo wetu ! Ons Moederke ! » roepen zij te gelijk : « besproei ons toch met vuil water, al ware het water waarin de afschrabsels van uw broodwortels hebben gelegen, of zelfs water uit de pijp ! »



Lolo	wetu	Ka	bon	go	la (1)
Lolo	wetu		»	»	
Mwange	twima		»	»	
Nansi twa	bikutyu		»	»	
Nansi twa	bikolwelo		»	»	
Nansi twa	mu ntonga		»	»	

Stillekens schuift het deurken weg en... « Daar hebt gij het ! » roept het vrouwke en 't besprengt ze met water. Al die snaken vliegen uiteen, zoo vlug als de musschen, al schaterlachen en gekken, maar komen dadelijk terug, om het nogeens te hergaan bij een ander huizeken.

2° Rondendans en lichaamsoefeningen !

Zij staan daar nu, hand in hand, en vormen eenen kring. Midden in staat er een onder hen. Hij verbeeldt : « Nsulu » (soort van groote rat) en moet zoeken uit den kring te vluchten. Maar, waar is 't beste gaatje ? De « rat » gaat dus van hand tot hand, riekt, snuffelt en... na een mooi komplimentje voor iedereen, b. v. : « Gij riekt niet goed..., gij riekt naar olie... gij naar dit... en

(1) Kabongola is een eigennaam.

E, **132** (*suite*).

gij naar dat... » gaat de rat weder te midden staan. De kring komt in beweging en de rondendans begint. De rat nu zoekt uit te kruipen, zij springt nu hier nu daar, in de hoop de armen te kunnen losrukken. De jongens intusschentijd zingen en herzingen :



Nsulu pita kwe, nsulu pita kwe... (1)

Geraakt de rat los, allen loopen haar na.

Na een poosje, komen zij allen te gader en vormen een nieuwen kring.

De rechter hand op de linker knie van den eenen makker, en de linker hand op de rechter knie van den anderen makker, springen de jongens en dansen in ronde al zingen :



Man ke ka ma la la nsim bi
Li so lya syobe like- lé ma
Lya sa ba nga na lyo likéle (2)

op het einde van 't liedje roepen zij :



Ko ko la (3)

---

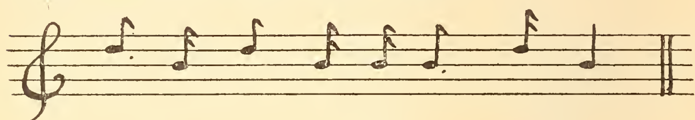
(1) Nsulu, alwaar zult gij doorkruipen ?

(2) Nsimbi snijdt lange, smalle riemen ; het oog van uw vader (waarmede hij ziet) om den kikele (een soort visch) te stekken, ziet klaar.

(3) Klapt in de handen.

Baluba. Congo, E. *a*, 132.

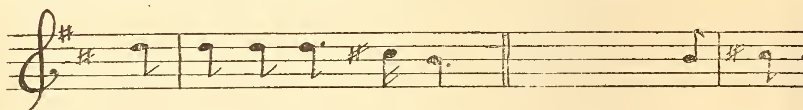
op dien oogenblik laten zij de knieën los, en gedurende een korte stonde, kletsen zij malkander in de handen; grijpen dan weder de knieën vast en dansen voort in kring, maar averechts. Zij zingen :



Zyokela malala nsimbi (1)

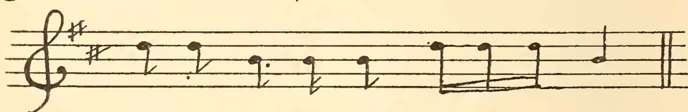
Zooals men zien zal, veranderen stillekens aan de tooneelen.

De wreef van den rechter voet hakken zij nu om het linker been van hunnen makker, een weinig boven de knie, springen, klappen in de handen en zingen :



Mutanta wa lolo (en men antwoordt) mutanta
Mutanta yo lele ! »
Mutanta mutalika »
Mutanta yo lele ! »

of nog slaan op de schouders van hunnen makker gedurende het stroofje.



Kibu kyasuma kyalamata .

Zie hoe zij het nog vermoeilijken, zonder zelf de rechter voet van plaats te veranderen, zetten zij zich neder, zij slingeren de armen boven de hoofden en beweren in hunnen zang dat er niemand is die over hen springen zal :

---

(1) Herbegin (keer weder) nsimbi, snijd lange smalle riemen.

(2) Mutanta beteekent een vooruitgesteken been. Yo lele is eene uitroeping.
Mutanta wa lolo... Yo lele.
Mutanta is uitgesteken... Yo lele.
De vlieg kibu stekt en blijft zitten.

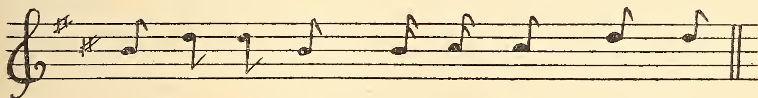
E, **132** (*suite*).



Kahitaho nlyoba, nlyoba (1)
Hij zal er niet passeeren, over nlyoba, nlyoba.

'T is gewaarlijk inderdaad het te wagen. Al die armen zijn gereed om den onbezonnen bij de beenen te trekken en te doen vallen.

Wilt ge nog wat meer? Wacht een oogenblikje dat zij eerst opstaan :



Tutaluke tukalye nlyoba
Laat ons opstaan, dat wij nlyoba eten.

De eerste van de bende plaats nu zijn linker voetzool boven op zijn rechter knie en vormt zoo eenen dreihoek. De eerste opvolgende makker hakt de wreef van zijn rechterbeen boven op dien dreihoek, zoodat de huit van zijn rechterbeen naar boven is gekeerd. Over die kuit, hakt de volgende makker zijn rechter voorvoet, en zoo doen ze allen de een na den andere. In deze houding springen zij in ronde en zingen :



Tuimikeyo misungo ya Ngoya
Zetten wij de puntige lansen van ngoya recht !

(1) Fruit boom uit de streek.

Die moeilijke toeren worden gesloten met een rondedans, dien zij dansen hand in hand met begeleiding van 't liedje :



Kifumbe wa kifumbe Kifumbe wangala mitabi (1)
Kifumbe van kifumbe kifumbe strekt zijn takken uit over mij

en als slot roepen zij :



Mwendayi muzyokela
Gaat en keert weder

en draaien zoo rap en zoo vlug dat zij eene hoofddraaing krijgen en omver vallen.

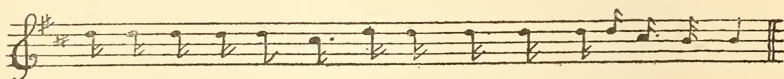
'T is gedaan. De vermoeidheid zit in de beenen. De jongens moeten nederzitten en rusten, maar voor niet lang.

3o Duikerspel !

Wie speelt er mêe : « ndale wa ndale ? » Ik... ik... ik ook. Zij zijn 't akkoord.

Zonder veel beslag en ruzie kruipen zij de eenen tegen de anderen, dicht tegeneen gesloten en de beenen vooruit. Jantje en Pietje mogen er niet bij, zij hebben ernstiger werk te verrichten.

Een liedje vangt aan :



Ndale wa ndale wa ndale wa lya Katole ndale (2)

---

(1) Kifumbi is de naam van een boom en ook van een afgod.

(2) Ndale van ndale van de moeder Katole ndale.

BALUBA
(Congo.)

E, **132** (*suite.*)

Intusschentijd neemt Jantje een stokje, of iets in dien aard, en verbergt het onder de beenen der gezetenen. Ten einde alle vermoeden te ontgaan steekt hij de hand onder al de beenen, en roept : mbalakatyamba, mwana hali ani (1).

Aan Pietje nu te raden waar het stokje mag verscholen zitten.

Mwana... hali... hali... (Het kind... is... is bij...)

Raadt hij het, dan roepen ze allen te gelijk : Je ! ! babutula kakomo (2) en een andere makker komt Pietjes plaats innemen.

Raadt hij het niet, dan roept men gekkend : Je ! ! babutula kabole (3) en Pietje moet opnieuw beginnen.

Na eenige malen wordt het stokje weggesmeten ; men staat recht en men duikt de handen achter den rug. Iemand brengt een brandende kool en legt die in de handen van den eersten der rei. De kool wordt geschoven van hand tot hand en men zingt :



Yo eyo eyo kalilondo (4)
Ka kali kwabo »

(1) Mbalakatyamba, bij wien is het kind ?
(2) Ye ! ! hij heeft een gezond kind ter wereld gebracht.
(3) Ye ! ! hij heeft een rot kind ter wereld gebracht.
(4) Ja, ja een koolke, 't is daar, achter u dáár zie, dáár is 't !

Baluba. Congo, E, *a*, 132.



Refrain

Ku nyuma yobe »



»

Kako keko »

Spelen vermoeit. De jongens worden het gewaar, ze zullen nog eens « Kabanze ka nkuni » spelen en daarmede gedaan maken. Zij staan nog altijd in eene rei, maar nu rusten zij met den rechter arm op den linker schouder van hun makker. De eerste der rei neemt eenen stok, loopt eenige stappen verder al zingen :



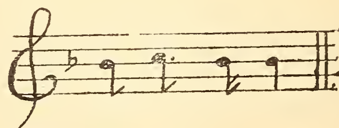
Ka ban ze

en zijne makkers antwoorden :



Ka nkuni (1)

Terug gekomen bij zijne makkers, overgiet hij iedereen en met zijn stokje slaat hen licht op het hoofd, zeggend :



Mbala site.

(1) Kabanze van 't hout.

E, **132** (*suite.*)

en men antwoordt :



Bij den laatsten gekomen, zegt hij :



en geeft hem den stok. De stok wordt alzoo van den laatsten tot den eersten toe aangeboden en ieder op zijne beurt doet zooals de eerste gedaan heeft. Nochtans als wanneer de stok aan den laatsten man wordt overgehandigd of nog als er ergens onder de makkers een onnoozelaar is die het stokje krijgt, loopen zij allen uiteen en weg. De spelen zijn uit. De onnoozelaar mag nu met lange ooren alleen naar huis trekken.

Daar hebt gij de spelen gezien der jongens.

De meisjes, gewoonlijk, zijn bedaarder in hun spelen. Zij zouden wel, bijwijlen, de knechtjes naäpen en dezer behendigheid in de spelen beproeven, maar... dit staat hun niet.

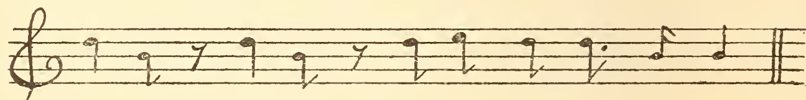
De meisjes spelen liever « sabwe » « mbambamba », « kasongo wetu » of nog « katje spel ».

1° Om «sabwe» te spelen staan zij twee en twee met

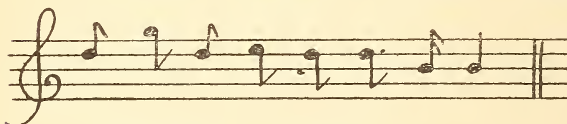
(1) Sluit mbala (soort beest). Ik heb gesloten.
(2) Bij kleintje van ntumbi.

het aangezicht naar malkaar. De handen van het eene meisje, waterpas uitgesteken, rusten plat op de handen der gezellin, de rechter handpalm boven op de linkere, en de linker onder de rechtere.

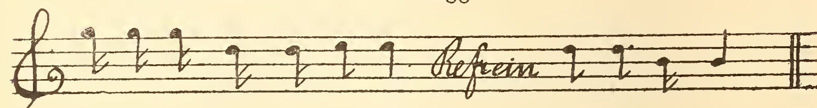
Bij het eerste woord van 't liedje « sabwe », dat zij heel traag uitspreken, trekken zij de beide handen glijdend weg en klappen die te gader een weinig voor de borst, de handen worden opnieuw gelegd als daar zooeven en aanstonds daarop traag teruggetrokken, bij het herhalen van 't woordje sabwe. Dit is de inleiding. Daarop volgt het eigenlijk liedje :



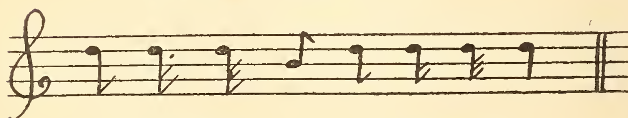
Sabwe, sabwe eyo sabwe ngala



Kabamba uitulaite
Kabamba heeft aan ons doen zeggen



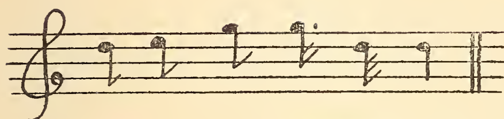
Ka mu ka vum bik wa yi	Sabwe	ngala
Ge moet niet trouwen	»	»
Kemuhe bingi bingi	»	»
Hij heeft u niet gegeven vele, vele		
Bimbuzi ne mikoko	»	»
Groote geiten en schapen	»	»
Biya bityingatyinga	»	»
Die komen al wige waggelend	»	»
Biya bilya mayombo		
Die komen al grazen.		



Kokinkuma kokintenga
Stoot mij niet, genaak my niet.

BALUBA
(Congo.)

E, 132 (*suite.*)



Eyo tuitengene (*bis*)
Ja, laat ons malkaar genaken.

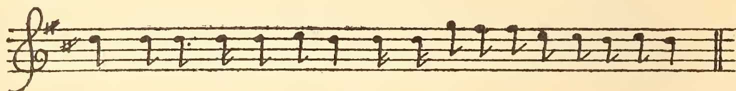
Gedurende het zingen slaan de meisjes de beide handen, waterpas uitgesteken als daar zooeven, op die der gezellin, maar nu eerst de linker handpalm boven op de rechtere, en de rechter onder de linkere, en onmiddelijk daarop de rechter boven op de linkere, en de linker onder de rechtere; trekken dan de handen weg en slaan die te gader, een weinig voor de borst, telkens zij het refrein « sabwe ngala » uitspreken.

Het slaan verdappert stillekens aan, en ten laatsten vliegen de handen zoo rap de eenen door de anderen dat men die, met de oogen, moeilijk volgen kan.

Op 't einde van 't liedje als wanneer zij zingen « tuitengene », slaan zij 't zij op de handen, 't zij de armen en... 't spel is uit.

II. De handen nu worden loodrecht vóór de borst uitgestrekt, de palmen al buiten gedraaid. Bij het aanvangen van het lied, en gedurende de eerste woorden « mbambala mbala kiya » slaan de meisjes, te gelijker tijd, de rechter handpalm tegen de linkere hunner gezellin, en de linkere tegen dezer rechtere. Daarna brengen zij de handen weder vóór de borst en klappen ze te gader. Vervolgens wijl zij het liedje voortzetten, schuiven ze de handen kruiswijze door elkander, nu

eens de rechtere handpalm van 't eene meisje tegen de rechtere van het andere, dan de linkere tegen de linkere, al telkens die vóór de borst wederbrengend en te zamen klappend :



Mbambamba mbala kiya, mbala kiya lolo mbala kiya. (1)
Kaseba ka mbuzi na mukoko, na mukoko lolo na mukoko.
Kaya kuvwika mwan' obe, mwan' obe lolo mwan' obe.
Mwan' obe ngoya zanza, lizanza lolo lizanza.
Lizanza bwanga bwa hansi, bwa hansi lolo bwa hansi.
Bwa hansi bwa kavungwila, vungwila lolo vungwila.
Katungulu kahona mu nkamba, mu nkamba lolo mu nkamba.
Bena nkumbo ke bantu, ke bantu lolo ke bantu.
Abamone lunkola ke mwita, ke mwita lolo ke mwita.
Ke mwita wa kulya beni, ne beni lolo ne beni.
Ne beni nabo ke bantu, ke bantu lolo ke bantu.
Ubamone lisinda kokienda, kokienda lolo kokienda.
Ubamone likwalo ililila... slot :

Vertaling :

Mbambala mbala (soort van been) komt, mbala komt ; moeder, mbala komt.
Het vel van eene geit en van een schaap, en een schaap, moeder, en een schaap.
Kom uw kind kleeden, uw kind, moeder, uw kind.
Uw kind ngoya zanza, lizanza, moeder, lizanza
Lizanza is een geneesmiddel uit den grond, uit den grond, moeder...
Van uit den grond van den apenbroodboom, apenbroodboom, moeder... apenbroodboom.
De katungulu (vrucht) is gevallen in den nkamba, in den nkamba, moeder... in den nkamba (1).
De lieden van nkumbo zijn geen menschen, geen menschen, moeder...
Ze hebben schelpslakken gezien. 't en is geen vleesch, geen vleesch, moeder...
Geen vleesch voor vreemde lieden te eten, en de vreemde lieden, moeder...
En de vreemde lieden ook zijn geen menschen, geen menschen, moeder...
Indien gij een weg ziet, volg hem niet, volg hem niet, moeder...
Ziet gij een anderen volg hem, volg hem moeder, volg hem, moeder volg hem!!...



Ililila lolo, ililila lolo, ililila... (slepend...

(1) Nkamba, naam der plaats waar die vrucht groeit.

E, **132** (*suite*).

Hoe nader het einde, hoe vlugger ook de handen schuiven. Daarin, ten andere, bestaat de behendigheid van 't spel.

III. « Kasongo wetu,... » « Byabyo byolimanga,... » en « kalume eyo,... » zijn zangspraken die zij samen opzeggen, terwijl zij den rechteren wijsvinger schrabbend over den blooten linker arm schuiven, na iedere reeks ademen zij eene volle teug, maar rap.

a) Kasongo wetu, Kasongo wetu,
Kasongo wetu tyilanga meso,
Tyilanga meso na wakalwile,
Na wakilwile ku bantu bangi.
Ambâ abataheko umo ;
Abatahe lolo ngina Mumba.
Ngina Mumba byakalila bitye.
Kulengalala na kulya miholo.
Ayo miholo sabi ne mu kanwa
Mutuntu mutubili wafwa Kiole *(bis)*.

b) Byabyo byolimanga nkilibyo.
Nlyanga bya Katembele Mubinga,
Wa ku milundulundu, ku misala,
Kwalaminanga tôni ku mbuli.

c) Kalume, eyo kalume,
Kalume kangitile ka bukila,
Kabangonda misihi likumi :
Kalankala wa butano ne bunna
Mulombwa lokaloka na kuboko.

Vertaling :

a) Onze Kasongo, onze Kasongo,
Onze Kasongo heeft roode oogen,
Roode oogen lijk (de oogen van) deze die van den oorlog komt,
Die van den oorlog komt, van bij vele menschen.
Hij zegt : zij hebben er een gedood ;
Zij hebben de moeder van Mumba gedood.

Om de moeder van Mumba heeft hij niet weinig geweend.
Zijn hoofd achteruit geheld lijk om tranen te eten,
De mond vol met tranen,
Mutuntu Mutubili is dood te Kiole.

b) Van de dingen die gij plant heb ik geen.
Ik heet Katembele Mubinga,
Van aan den milundulundu, van aan de wortels,
Van waar de vogels hunne eiers broeien, van aan den mbuliboom.

c) Een manneken, ja een manneken,
Een manneken riep mij naar den overkant (van de rivier),
En lokte mij aan bij middel van tien visselkes :
Vijf en vier (negen) krabben,
Een paling zoo dik als mijn arm.

IV. Katje spelen.

Ieder meisje, één slechts uitgezonderd, schrijft eene ronde op den grond. De ronden verbeelden de hollen waarin de muizekens vluchten kunnen. De kat gaat op zoek. Wie uit de ronde loopt kan door de kat worden beet genomen; maar alwie in de ronde vlucht ontkomt de katteklauwen. Wie geknapt wordt, wordt kat, en de oude kat wordt muis en neemt plaats in de ronde.

Hetzelfde spelen zij ook op twee andere manieren. De muis ontgaat de katteklauwen telkens zij haar nederwerpen kan op den grond met de beenen gekruist, zoo de kleermaker op zijne werktafel; of nog, telkens zij een stokje oprapen kan en breken.

Wie toonen wil dat zij moede is en niet meer spelen kan, die neme een stokje of strooitje, biede het aan eene harer gezellinnen die het aan brokken kraakt.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

a) Arts

133. — *Représentations théâtrales.*

A part les danses dont j'ai parlé plus haut (n° 126), et les cérémonies rituelles (voir notamment n° 119), qui, en fait, constituent parfois des mimiques et des pantomimes remarquables, je ne connais pas de représentations théâtrales proprement dites.

Souvenons-nous toutefois qu'il est des danses qui miment des scènes de chasse, par exemple, la capture de tel animal, — la guerre, telles les scènes d'attaques, — l'amour, etc. Les gestes y sont; les chants aussi souvent; les paroles ne font pas défaut de ci de là.

J'ajouterai que la mimique inhérente à la plupart des danses des Baluba, spécialement aux danses nocturnes, a trait à des choses qu'une bouche de missionnaire ne prononce pas. C'est ce qu'on appelle vulgairement la danse du ventre.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

b) Sciences

134. — *Astronomie.*

Voici quelques-unes des idées que nos Baluba-Hemba se font des phénomènes astronomiques.

1° *Soleil.* — Le soleil (Juba ou Lyuba) part le matin. Après avoir achevé sa course, il descend pour se raffraîchir, éteindre ses clartés dans le lac Endelende. A la faveur des ténèbres, il revient sur ses pas vers l'endroit de son lever. A son retour, on ne le voit pas, attendu qu'il fait nuit et qu'il a éteint tous ses feux.

Qu'est-ce que ce lac Endelende? Nos noirs n'en savent rien, sinon qu'il se trouve là bas, très loin vers l'occident, et que de petits hommes à grosse tête et longue barbe habitent sur ses bords et ont pour demeures des termitières vides. Ils appellent ces petits hommes : « Tumandwa twa maseba » (1).

2° *Lune.* — La lune (Kwezi) est le séjour d'un génie, répondant sans doute au nom de *Kaiye.* C'est, en effet,

---

(1) Les Baluba admettent que les premiers habitants, les vrais aborigènes de leur pays sont des nains, les *tumandwa twa maseba.* Ils ne confondent jamais ces pygmées avec la race de chasseurs nomades répandus un peu partout dans les forêts équatoriales, je veux dire les Batwa ou Batembo. Au dire de nos noirs, ces petits hommes étaient des chasseurs nomades, au corps trapu, couvert de poils, à la chevelure rousse. Non moins étonnant est le nom qu'ils leur donnent : « tumandwa twa maseba » est un nom d'origine Kitabwa ; il signifie les petits vaincus des hauts plateaux dénudés (de andwa, être vaincu, et maseba. hauts plateaux déboisés et arides). Ce qui donnerait à penser que la race conquérante qui aurait envahi leur pays serait venue s'établir à l'est du pays des pygmées, les aurait refoulés vers l'occident, où ces petits hommes auraient vécu sur les hauts plateaux arides. Et, comme ces « maseba » se trouvent entre l'Uruwa et le Tanganika, l'envahisseur a dû venir du sud-est le long du Tanganika, ce qui est confirmé d'ailleurs par les légendes et les généalogies des chefs (voir n° 7).

par ce nom qu'ils saluent la lune à son apparition : « Kaiye, Kaiye, peut-être que toi aussi tu mourras,... mais je te vois bien portant aujourd'hui ; c'est pourquoi je veux orner ta tête des plumes de nduba (plumes rouge-sang) » (voir n° 108).

Je n'ai pu savoir ce que les « savants » pensent de la lune ; voici ce qu'en dit le vulgaire : Kabezya mpungu créa la lune (génie de sexe masculin) et lui donna deux femmes ; la première l'accompagne pendant les jours qui suivent son apparition, après quoi elle s'attarde jusqu'à se cacher derrière l'horizon du côté du couchant ; peu de jours après, il se fait accompagner de sa deuxième femme, l'étoile du matin, *lubanga*. Mais celle-ci est pour lui une marâtre ; elle fait si bien que son mari en dépérit et en meurt.

Pour la question du mois lunaire, voir n° 139.

3° *Etoiles*. — Les étoiles (tumbalambala), grandes et petites, sont les sujets de la lune ; sauf les deux précédentes qui sont ses épouses.

La voie lactée porte le curieux nom de : limite entre la saison sèche et la saison de pluie (*mukalo wa buyoo ne busiho*).

L'étoile du soir s'appelle la femme du soleil, mukazi wa juba.

Les nébuleuses se nomment : kinhulukwa.

Les étoiles filantes ne sont autres que des lanceurs de maléfices (mfwiti ou ndozi) en balade nocturne. Quand le voyageur en voit quelqu'une, il ne peut sans danger aller plus loin ce soir là (voir p. 423).

Les comètes (*tumbalambala twa mitenga*, c'est-à-dire étoiles à longues plumes), malgré leurs présages sinistres, ne semblent pas fort effrayer nos Baluba. Elles sont cependant prophètes de malheurs. Elles ont la spécialité

E, **134** (*suite*).

d'enlever de ce monde les chefs de villages. Celle de 1900 a enlevé le grand chef Kyombo-Mkubwa. Les indigènes de l'Uruwa et des pays limitrophes ont conservé le souvenir d'une comète remarquable qui a été vue jadis du côté du sud-est. Cette comète porte le joli nom de « Kangina Leza », petite mère de Dieu. Elle consistait en un noyau de feu qui tournait sur lui-même,en spirale. De ce centre sortaient deux grands rayons, qui, eux-mêmes, laissaient échapper de petits rayons lumineux. Elle avait des couleurs comme celles de l'arc en ciel. Sa forme ressemblait au buste d'une belle jeune fille; de là est venu qu'on l'a prise comme emblème de la beauté. Voici comment nos voisins, les Batabwa, la chantent encore aujourd'hui. Le premier vers est même passé en proverbe, et se dit couramment à la jeune fille trop fière pour la rappeler à la réalité de sa condition. Ce chant se compose de trois strophes de trois vers chacune. La première strophe s'adresse à la jeune fille vaniteuse; la deuxième s'adresse à la belle comète; la troisième parle du lieu où elle habite. Le refrain se mêle au texte. Voici ce chant kitabwa avec sa traduction littérale :

I

Kanundwe lwameka, kangina-lolo wakamwene?
Jeune fille, toi qui scintilles, la petite mère l'as-tu vue?
Mpango palibwe na menda mwine lwakasyala.
Sur le rocher Mpango et sur l'eau elle-même s'arrêta.
Efwe twakamwene pa kapili kavwele na mmasimba.
Nous-mêmes l'avons vue sur la montagne, parée de ses amis (parée de ses beaux atours).

II

Kamâwe lwameka kwa Leza nkoko watwêle.
Petite mère qui scintilles chez Dieu une poule tu as portée.
Kamâwe lwameka, kwa nôko nakalileko ki?
Petite mère qui scintilles, chez ta mère (chez Leza) j'y mangerai quoi?
Kwa nôko nakalile kibya ku mukombo wa kapindi.
Chez ta mère je mangerai de la brêde dans une anse de courge.

III

Natalila kyatalila, mu buzya; nga mwabo
Je regarde comme regarde (celui qui est) dans l'esclavage; comme chez eux,
U kubêpuzya " mwalya bwino „ bakacheka
Qu'il leur demande « on mange bien ici », on fera place.
Ndi nakaya nê mwipwa-ngami nkalale.
Je m'en vais, moi la nièce, née enfant libre (la petite préférée), je m'en vais me coucher.

Refrain

Ohee! yaluba. Ohee! yaluba.
Ohee! elle est invisible. Ohee! elle est invisible.
Na lelo.
Même aujourd'hui.

Cette comète parût au temps de l'invasion des Matûta venus du sud, il y a quatre-vingts ans environ. Elle surpassait en éclat les splendeurs de la lune. On la vit deux ans de suite. Les témoignages ne concordent pas sur le temps : les uns disent qu'on la vit chaque jour, d'autres disent neuf jours par mois. Tous affirment que la deuxième année elle tua beaucoup de chefs et de sorciers.

4° *Arc-en-ciel* (voir n° 105, Mwamba-Kongolo). — J'ajoute ici cette variante. Quelques noirs m'ont dit que l'arc-en-ciel, n'est autre que la vapeur, la fumée qui sort de la gueule d'un gros serpent rouge appelé Kongolo.

E, 134 (*suite.*)

Jadis ce serpent était un homme nuisible et méchant. Il crache sa fumée ailleurs qu'en l'arc-en-ciel. Ainsi, quelquefois, des termitières sort une fumée noire. C'est Kongolo qui crache. Malheur à l'imprudent qui voudrait regarder de trop près, il mourrait aussitôt.

5° *Eclair et tonnerre.* — Les Baluba disent que le tonnerre est un animal, appelé nzazi, sorte de chèvre noire, à queue de paon. Toutes les fois qu'il ouvre sa queue pour faire la roue, il en part des étincelles de feu. En temps ordinaire, il habite une caverne; en temps de pluie, il monte en haut. Il se déplace toujours avec un formidable fracas. Le bruit qu'il produit s'appelle *nkuba* (tonnerre). Souvent, il lance ses traits étincelants vers la terre; s'il touche un objet, un animal ou un homme, c'est pour en emporter la substance et s'en nourrir. Les hommes atteints sont toujours des sorciers. Tout mluba, à la vue d'un éclair, se penche afin d'éviter les traits de nzazi.

Les os des foudroyés sont forts recherchés; on en fait des bwanga puissants. Pour cela, on réduit ces os en poudre, on les met dans une corne, on y verse de l'eau chaude, et l'on forme son intention, c'est-à-dire que, en esprit, on désigne la personne dont on voudrait se débarrasser, et... un violent éclair sort de la corne, et s'en va tout droit foudroyer l'individu désigné. Tout le monde peut, mais les sorciers et les devins osent seuls employer ce bwanga.

6° *Grêle* (mvula ya mabwe; m. à m. pluie de pierres).

— La grêle est due au passage dans les airs du génie Kibwe. Ce jour-là et le suivant on ne cultive pas.

7° *Tremblement de terre* (ntensi). — Il est dû à la lutte des âmes dans le monde souterrain. Les guerres de chez Kalunga-Nyembo sont si violentes que notre sol en est agité. N'oublions pas que les mânes habitent tout contre la surface, en-dessous de nos pieds. Ce jour-là, un chef doit mourir.

P. COLLE.

E. — Vie intellectuelle.

b) Sciences

135. — *Mathématiques.*

Les Baluba pour la plupart savent compter jusqu'à 100 sans difficulté. Une centaine se dit : « *katwa* ». Je ne crois pas qu'ils puissent sans peine aller loin au-delà. En tout cas, je n'ai pas trouvé de mots pour cette éventuelle numération. Il y a bien le mot lukama (plur. nkama), qui semble avoir le sens de cinq cents, mais il est surtout employé pour traduire : un très grand nombre. Pour désigner mille, les plus savants disent : cinq cents et cinq cents : tutwa tutano ne tutwa tutano.

Ils usent du système décimal ou mieux du système double-cinq ; ce qu'ils manifestent en comptant sur les doigts ou en s'aidant de bâtonnets. Ce dernier mode est très utile pour les ignorants, car on en trouve encore qui savent à peine compter jusque cinq. Les pieds n'entrent pas en jeu, ni les ongles des mains non plus, comme chez les Batabwa, pour multiplier chaque nombre par dix.

Une dizaine se traduit par *kikwi ;* dix se dit : likumi, au pluriel, makumi.

Voici les noms des unités : 1, -mo ; 2, -bili ; 3, -satu ; 4, -nna ; 5, -tano ; 6, -samba ; 7, habulwa mwanda ; 8, mwanda ; 9, habulwa likumi.

Les nombres 7 et 9 se disent : il manque un de huit, il manque un de dix.

Nos noirs désignent les nombres à l'aide des doigts :

1 = L'index tendu de la main droite ;

2 = Les deux premiers doigts de la main droite, tendus ;

3 = Les trois derniers doigts de la main droite, tendus ; le pouce posé sur l'ongle de l'index ;

4 = La main ouverte, les doigts tendus séparés en forme de V, au milieu, de façon qu'il y ait deux doigts de chaque côté, le pouce étant replié ou même négligé ;

5 = Le poing de la main droite, fermé ; le pouce replié sous les doigts ;

6 = Le poing droit fermé avec l'index de la main gauche, introduit entre les doigts qui semblent serrer cet index. On forme encore 6 en indiquant trois à chaque main ;

7 = Le poing de la main droite fermé et les deux premiers doigts de la main gauche tendus, ou glissés dans les doigts comme pour six ; ou bien les quatre doigts de la main droite tendus deux par deux en forme de V et les trois derniers doigts de la main gauche tendus ;

8 = Les deux mains ouvertes (2 fois 4) ou encore la main droite saisissant les trois derniers doigts de la main gauche, pour exprimer cinq et trois ;

9 = Le poing droit fermé et quatre doigts de la main gauche, tendus ;

10 = Les deux poings fermés (comme pour 5) et une fois cognés l'un contre l'autre ;

20 = Les poings fermés sont cognés deux fois ;

30 = Les poings fermés sont cognés trois fois, etc.

Pour dire 60, 70, 80, les gros chiffres, ils ne répètent pas six fois, sept fois et plus le même geste ; dans ces cas, le plus souvent, ils ferment les poings qu'ils cognent deux ou trois fois, et disent : 6, 7, 8, etc.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

b) Sciences

136. — *Sciences de l'ingénieur.*

Ils ne pratiquent pas l'irrigation, c'est-à-dire la déviation des ruisseaux pour arroser leurs champs. Ils connaissent le draînage et l'appliquent régulièrement, ils font des rigoles pour évacuer les eaux stagnantes.

L'endiguement est connu et pratiqué en vue de la pêche; c'est ainsi qu'ils arrêtent un ruisseau et placent des nasses aux endroits convenables.

Ils construisent des ponts de lianes. Ils tendent d'une rive à l'autre et les fixent solidement aux arbres choisis d'avance deux ou plusieurs grosses lianes maîtresses, sortes de câbles, séparées par deux mètres d'intervalle environ. A ces lianes, ils suspendent perpendiculairement d'autres lianes moins fortes, de telle sorte qu'ils puissent lier ensemble les lianes d'un câble aux lianes de l'autre câble. Ces lianes secondaires sont espacées trois ou quatre par mètre, et forment une série de demi-cercles ouvert par le haut, sur lesquelles ils peuvent alors déposer des rondins. Ceux-ci placés et fixés les uns à côté des autres donnent un plancher primitif sur lequel le voyageur passe en se tenant aux lianes qui de chaque côté font office de paroi.

Pour les routes (voir n° 164).

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

b) Sciences

137. — *Nautique.*

Nos Baluba pratiquent la navigation et le transport par eau surtout sur le Lualaba et le Lukuga.

Sur les rivières Lukulu, Lubile, etc., on ne voit que les barques des pêcheurs et des passeurs d'eau.

Le Lualaba est navigable d'une manière continue, en amont, jusqu'à une demi-heure de Kiambi ; et même, par tronçons séparés, jusqu'au lac Moero. Le Lukuga est navigable lui aussi, sur une certaine distance. Ces rivières sont parcourues par des barques de diverses espèces. Même entre deux rapides, sur des petites distances, on voit glisser des pirogues à l'époque des hautes eaux ; parfois on transporte ainsi de gros fardeaux. Mais la navigation est plus intense encore à la fin du temps sec au moment où l'eau se retire. C'est qu'alors il s'agit de profiter de l'heure pour pêcher le poisson.

La pirogue de forme ordinaire (bwato, plur. mâto) est creusée dans un tronc d'arbre : soit dans le *Kibarebare*, soit dans le *Mutondo*, soit dans le *Kabamba* blanc à petites feuilles, soit dans le *Kilulwe*. Cette barque est longue de 3 à 4 mètres, large de 40 à 70 centimètres, suivant la grosseur de l'arbre abattu.

Construire une « bwato » n'est pas fort compliqué. L'arbre abattu est dégarni de son écorce et grossièrement taillé vers le gros bout de façon à ce qu'il ait partout un égal diamètre; puis les deux extrémités sont

taillées en pointe, selon la forme connue. L'artiste alors trace une ligne d'une pointe à l'autre, et commence à creuser une fente, qu'il approfondit sans cesse avec son herminette. Ainsi il enlève tout l'intérieur, ne laissant qu'un long cylindre fendu. A ce moment, il y introduit du feu, et le tronc se dilate sous l'effet de la chaleur. Il amincit les bords, fixe des traverses; la pirogue est terminée.

Dans une barque de 4 mètres, six à sept personnes peuvent se tenir; le pagayeur, s'il n'y en a qu'un, se place à l'arrière; s'il y en a deux, l'un se met à la proue (mpande), l'autre à la poupe (mpandé). Mais lorsque la barque ne contient personne d'autre que les deux pagayeurs, l'un se met à l'arrière et l'autre vers le milieu de la barque : question d'équilibre et de vitesse.

Le pagayeur attitré, c'est toujours l'homme; exceptionnellement les femmes mettent la main à la pagaie.

Dans les rapides, le pagayeur de tête a pour mission spéciale de guider la barque entre les rocs et de l'empêcher de se briser contre les récifs.

Les Baluba se servent aussi d'une embarcation faite d'une simple écorce d'arbre. A cet effet, ils choisissent un jeune *kabamba* aux formes convenables de 30 à 35 centimètres de diamètre. Pour dépouiller l'écorce, ils n'abattent pas l'arbre. Ils font une première entaille circulaire près du pied, et une seconde à 4 ou 5 mètres de hauteur. Après quoi, ils tracent une entaille verticale, profonde et droite, du cercle supérieur au cercle inférieur. A la hache ils dégagent prudemment l'écorce en la soulevant petit à petit, de manière à ne pas la déchirer. L'écorce ainsi détachée est placée dans l'eau pour être ramollie. Après un certain temps, lorsqu'elle s'est assouplie, ils la portent soigneusement

E, **137** (*suite.*)

sur un banc de sable ou dans un marais pour l'aplatir ; mais elle est toujours maintenue sous eau. De la sorte, elle prend la forme d'une planche. Après quelques jours, ils en relèvent les deux côtés, de manière à obtenir un rebord de 15 à 20 centimètres. Ils font un rebord pareil aux deux extrémités. Ce bac primitif est consolidé à l'aide de cordes en écorces et de soliveaux de traverse. Puis, ils le remettent tout au bord de la rivière, le chargent à nouveau de sable, mais cette fois ne le remplissent pas tout à fait ; ainsi il commence à sécher. En séchant, les rebords des deux côtés s'écornent et prennent une forme rigide, et voilà le kintehwe achevé. C'est donc en somme une pirogue très légère et très plate avec un rebord de 10 à 15 centimètres. Cette embarcation primitive demande beaucoup d'entretien et est fort dangereuse. Elle se manie le plus souvent à la pagaie, exceptionnellement à la perche.

Vous me demanderez peut-être si nos noirs sont d'habiles nautonniers. Jugez-en vous-mêmes.

En 1901 avant l'arrivée en ce pays des agents du Comité du Katanga, je me trouvais en visite chez les Mwika, dont les villages sont disséminés sur des îlots entourés de rapides et de chutes en amont de Kiambi. J'avais logé chez le chef Mwika Kyonzi, et me disposais à descendre les rapides jusque chez Mpweto. Kyonzi tint à honneur de m'accompagner, bien plus, de tenir lui-même une des pagaies. Je pris donc position dans une pirogue, longue de 6 mètres environ, avec des

enfants récemment rachetés, mes porteurs et mes bagages : en tout, nous étions sept personnes.

La pirogue est lancée dans les rapides. Le chef en proue, un autre pagayeur en poupe, guident le canot au milieu des récifs. Les eaux s'élancent avec fureur à travers d'étroits goulots resserrés entre les rochers qui émergent de toutes parts. Par endroits le passage est si étroit que les rochers touchent presque la barque, et c'est pourtant dans de semblables passes et au milieu d'un courant furibond que les nautonniers se jouent sans crainte, donnant toujours au temps voulu, contre le récif, le coup de rame de déviation sans lequel la barque irait se briser sur les rocs. Ainsi font mes deux pagayeurs. Notre frêle esquif passe partout, franchit tout sans encombres; les rives semblent fuir plus agiles que le vent. Mais voici l'endroit le plus dangereux; il faut franchir une cascade haute de plus d'un mètre à travers une passe large à peine de deux. Le chef Kyonzi arrête la pirogue devant un rocher et me conseille de descendre avec mes enfants et mes hommes. Les bagages peuvent rester. Kyonzi cède sa pagaie à un plus habile que lui. Pendant que celui-ci, debout à la proue, amène l'embarcation dans le goulot, le rameur d'arrière se jette à l'eau; d'une main il tient la poupe; à l'aide de l'autre main et des pieds il se cramponne aux rochers; la pirogue arrive sur la chute. D'un mouvement rapide, il bondit sur la poupe, et la pirogue passe comme une flèche par-dessus le danger. La proue pique du nez, les flots bondissent de toutes parts, mais la pirogue a gardé l'équilibre; elle vient majestueuse nous recevoir un peu plus loin au pied du rocher que nous avons descendu. A cette vue, je ne puis m'empêcher de clamer mon admiration : « Kyonzi, tu as de fameux pagayeurs ! »

E, **137** (*suite*).

Le petit compliment allait droit au cœur. Le chef s'en montra fort content.

Lorsque les blancs voyagent entre Kiambi et Buli, ils mettent pour la descente environ six jours de navigation, et douze et quinze jours pour la montée; les journées sont en moyenne de 9 heures à la montée et de 9 à 12 heures à la descente.

Pour le transport des charges, l'allure est plus lente. On y emploie des pirogues longues de 8 à 12 mètres confectionnées par ordre des blancs.

En pagayant, les Baluba chantent le plus souvent pour s'entraîner. Presque toujours, le tambour accompagne.

Sur le devant de la barque on voit un petit tas de terre sur lequel le feu est soigneusement entretenu : foyer mouvant qui servira à la cuisson des aliments.

La nuit, on couche aux gîtes d'étape. Ces gîtes confectionnés pour le blanc sont presque partout composés d'une maison rectangulaire en pisé à trois pièces, de 4 mètres chacune, celle du milieu est ouverte sur le devant; les deux pièces de côté ont une porte ouverte sur la pièce centrale et une fenêtre vers l'extérieur; le toit dépasse et fait verandah tout autour. Derrière la maison se trouve généralement une petite cabane faisant office de cuisine et de chambre pour le boy. A côté se voient des baraquements pour les porteurs ou pour les canotiers et aussi deux ou trois huttes indigènes pour le service du gardien du gîte d'étape.

Ce gardien est engagé par contrat; contre salaire, il entretient la propreté du gîte, propreté relative, car les *djiques* impitoyables y pullulent trop souvent. Il a charge de fournir des vivres au blanc et à ses gens en avertissant les chefs des villages voisins.

Tandis que le gardien couche dans sa hutte et les porteurs dans leurs baraquements, le blanc couche seul dans la principale chambre de la maison en pisé.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

b) Sciences

138. — *Transport par terre.*

Les transports par terre sont peu nombreux. Il y a le portage dont il fut question au n° 17.

Nos Baluba n'ont guère que leurs paniers pour transporter des objets; les femmes portent ce panier de préférence sur la tête, les hommes sur les épaules.

Quant à leur nécessaire de voyage, ils ont souvent une saccoche en peau de chèvre ou un panier spécial, appelé kitundu kya muhungu. Ils y placent un petit mortier (un bout de bois avec un creux tout du long), et un minuscule pilon, — le *luviyo* pour faire le feu, — — les fétiches, — rarement la pipe individuelle. (C'est d'une petite pipe commune qu'ils usent lorsqu'ils sont plusieurs.) Arcs et flèches sont tenus à la main.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

b) Sciences

139. — *Division du temps.*

D'après nos baluba, l'année (mwaka) est partagée en deux périodes d'inégale longueur; celle du temps de pluie (buyo) et celle du temps sec (busiho). La première compte environ sept lunes, la seconde n'en compte que cinq ou six. Je dis bien, cinq ou six; nos noirs en effet ont treize noms pour désigner les mois lunaires; ils recourent au treizième pour rétablir l'équilibre et faire en sorte que le même mois désigne toujours le commencement du temps sec. Ils n'ont pas une notion exacte touchant le début de l'année. Il semble pourtant que l'année commence avec la nouvelle lune du début du temps de pluie, vers le mois d'octobre.

Voici le nom des treize lunaisons : 1° kyanga mbuyu; 2° kasalulu mitobo ; 3° kiyongwe ; 4° lwisi mundu ; 5° mpazi mwinya; 6° mbwibwi; 7° kutumpi; 8° kahohwe; 9° kasikonkende et kayobamba ; 10° nsiko mukata ; 11° nkanganga; 12° lwanga mukata ou lwanga lwine. On remarquera le mois kayobamba, c'est lui le régulateur.

Le mois lunaire n'a pas de subdivisions en semaines ou en décades.

Nos noirs distinguent : 1° le temps où la lune ne paraît pas de toute la nuit : *kwezi ku mfindi* (lune dans les ténèbres); 2° les premiers jours de la nouvelle lune : kwezi batentama (la lune se pose); 3° l'époque où le

premier quartier n'est pas achevé : ha lubese (au morceau); ha lukofyo (à la paupière); 4° l'époque où la pleine lune se trouve à l'horizon, quand le soleil se couche (6 heures du soir) : kwezi ku kiziba (la lune au marais); 5° l'époque où la pleine lune est au zénith au coucher du soleil : lubese lukata mu lukeke (le grand morceau dans l'enfance?). Les autres époques sont indiquées par approximation.

Le jour de 24 heures (lifuku) comprend la nuit (bufuku) et le jour (lyuba).

Le jour se divise en huit parties inégales : 1° aurore : mu lubanga (m. à m. à l'étoile du matin); 2° premier du chant du coq : ha kubikila; 3° avant le lever du soleil : lukindwe; 4° de suite après le lever du soleil : kutamba kwa lyuba; 5° première partie de la matinée : musanya; 6° la matinée : ha nyansya; 7° midi : lyuba ha bukata, kampumpu ka lyuba; 8° coucher du soleil : lyuba libai. Pour préciser le reste, on indique de la main la position du soleil.

La nuit (bufuku) se divise en plusieurs périodes : 1° avant le sommeil : bufuku bubaile; 2° premier sommeil; 3° pleine nuit : bufuku bubakoma; 4° avant l'aurore : mu lubanga.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle

b) Sciences

140. — *Médecine et chirurgie.*

Ce point a été trop longuement traité au nº 95 pour qu'il soit nécessaire d'y revenir.

Disons seulement que la situation sociale des guérisseurs est des plus élevées.

Les grands sorciers sont fort redoutés. Comme leur autorité, surtout s'ils sont chefs d'associations, s'étend sur nombre de clans et de villages, ils sont en fait, à certains points de vue, les égaux des plus grands chefs.

La vaccination par les Européens contre la petite vérole, nos Baluba l'acceptent volontiers. Notre premier essai lui-même a réussi auprès de quelques-uns. Mais l'usage est encore loin d'être général.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

b) Sciences

141. — *Histoire.*

Sans doute, nos Baluba conservent le souvenir d'un grand nombre de faits historiques, notamment ceux qui sont relatifs à leur race et à leurs tribus.

La longue narration que j'ai donnée au nº 7, relative aux origines, le démontre à l'évidence.

Les légendes rapportées au nº 113 en sont une autre preuve.

Au point de vue des héros nationaux, trois noms reviennent toujours dans les récits : Kyomba, Kongolo, Kalala ilunga. Ce dernier est le plus célèbre; il a laissé de lui une formule fameuse, qui s'applique aux héros et que tout guerrier, auteur d'un exploit, s'applique aujourd'hui à lui-même : « C'est moi Kalonza mwali, Kampangala mwali, c'est moi l'enfant qui est né le matin et qui, déjà le soir, se fait acclamer pour ses prouesses. » *Amua Kalonza mwali, Kampangala mwali; mwana wabutwilwe nyansya, kyolwa bamuelela nkunda-nkunda.*

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

b) Sciences

142. — *Géographie.*

Nos Baluba s'orientent assez bien d'après la position du soleil. Ils ont des noms pour désigner l'Orient et l'Occident. L'Orient se dit : *mungala* (dans la splendeur); l'Occident : *muhona juba* (littéralement là où le soleil descend, tombe). Ils n'ont qu'un mot pour indiquer le Nord et le Sud : *kahinda ka ntanda* (littér. le travers, la largeur du monde).

Indépendamment de ces mots ils emploient, pour désigner les points cardinaux, des noms impropres. Ils disent par exemple : *kubuhemba* = vers le pays des Bahemba, pour indiquer l'Est; *kunsi* = littéralement « au-dessous » pour désigner l'Occident, parce que la rivière Lukulu coule de l'Orient (amont) à l'Occident (aval), et pour la partie la plus rapprochée de nos régions, le Lualaba aussi.

Ils disent encore pour l'Occident : ku Endelende, vers Endelende. Nous avons vu au nº 134, que, pour nos noirs, le soleil se couche dans le lac Endelende qui est une très grande mer et qu'il s'y éteint. Ce lac Endelende est dans la direction de l'Occident.

Le Nord et le Sud s'indiquent aussi par les peuplades les plus rapprochées : le Nord = *ku Buhombo*, vers le pays des Bahombo, (c'est le nom qu'ils donnent aux régions situées au nord de leur pays). Le Sud = *ku Butabwa*, vers le pays des Batabwa.

Aucune carte naturellement n'existe; tout se montre de la main.

Ils sont très ferrés sur la position des villages par rapport au leur; ils les indiquent avec une grande précision. Une fois qu'ils ont indiqué la direction, il nous suffit de mettre notre boussole à main dans cette direction : le résultat est presque toujours certain; nous arrivons droit au but.

Les connaissances géographiques de nos Baluba ne portent pas loin au-delà de leurs frontières. Ils connaissent les régions limitrophes pour les avoir, à maintes reprises, parcourues et saccagées au temps, bien rapproché encore, de leurs razzias. Ils savent donc qu'au Nord se trouvent les Bahombo, au Nord-Est et à l'Est, les Bagoma, les Bakalanga, les Babemba, les Babwire, leurs frères aînés les Batumbwe; au Sud les Batabwa et la région de Kazembe, d'où vient le cuivre; à l'Ouest, ils connaissent leurs frères Baluba avec lesquels ils ont une langue et des coutumes communes, et aussi de continuels rapports de commerce, et les Bahuni (esclavagistes portugais). Ils savent qu'il y a au Nord la Lukuga et la Lwama, à l'Est les plateaux Maseba et le Tanganika, au Sud le Moero, à l'Ouest le Kamelondo, les lagunes Pemba, Kisale etc., le Lomami et même le Kasaï. Il est clair qu'aujourd'hui, les connaissances géographiques prennent plus d'extension, depuis que les adultes sont réquisitionnés pour le transport ou le service militaire, depuis que les étrangers blancs et noirs parcourent le pays en tout sens, depuis surtout que les enfants fréquentent les écoles.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

c) Facultés intellectuelles

143. — *Mémoire.*

Cette faculté est fort développée. Non seulement les faits vécus y subsistent longtemps, mais aussi les faits passés. Ainsi chaque famille se connait cinq ou six générations d'ancêtres. Je ne parle pas des chefs : on en a eu un échantillon au nº 7.

Un fait d'expérience personnelle : dans nos classes, nous sommes forcés de renouveler nos livres de lecture — 40 à 50 pages — assez fréquemment. Quand nos élèves ont lu trois ou quatre fois, ils les récitent par cœur, couramment. Que de fois nous fimes cette expérience : « Elève un tel, commencez tel mot ». Le déclic était donné; la machine marchait. Tout y passait jusqu'au bout. Et cela leur reste ainsi dans la boule longtemps; au moins un an, d'après ma personnelle expérience.

Ils récitent. Mais comprennent-ils ? C'est une autre question; ici, il faut faire des réserves.

Ils ont de grandes facilités pour apprendre les langues bantu, de grandes difficultés pour nos langues européennes. Passe encore pour les mots, mais la syntaxe!

Ils retiennent les faits avec une précision étonnante; surtout les bons repas. Dans les palabres, ce qu'ils parlent d'histoires d'il y a dix, quinze et vingt ans !

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

c) Facultés intellectuelles

144. — *Imagination.*

Oui, ils en ont; mais elle opère dans certaines directions.

Ce sont de parfaits imitateurs. Ce qu'ils vous reproduisent les gestes, les tons, les tics des Européens, par exemple, c'est inimaginable : de vrais singes. Cependant, ils tendent à l'exagération; ainsi, ils frisent ou atteignent la caricature. De cette façon, ils font preuve d'une certaine imagination *sui generis.*

Volontiers ils dégénèrent vers le mensonge. De ce côté, leur imagination est fort exercée. Ce sont de fieffés menteurs. Même, on peut dire à priori qu'ils ne disent jamais la vérité, au premier abord. Guidés par l'intérêt, la cupidité, la méfiance? Peut-être bien. Quand on connait cette mentalité, on s'y accommode; par d'habiles interrogations et raisonnements on les ramène peu à peu vers le vrai.

Dans les palabres, nos Baluba recherchent l'éloquence et l'atteignent parfois. Un océan de détails, oui. Mais de ci de là, de belles images bien « imaginées ».

Leurs fables et légendes, contées par certains vieux, sont de vrais petits chefs-d'œuvres d'imagination.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

c) Facultés intellectuelles

145. — *Invention et recherche.*

Je n'ai jamais remarqué qu'ils aient perfectionné leurs méthodes de culture et de travail. C'est la répartition de la routine, avec l'habilité personnelle variable. Lorsqu'ils nous voient agir, ils imitent vite et bien, mais ne perfectionnent pas d'eux-mêmes. La cause en est sans doute au fond de paresse qui gît en eux. La paresse de l'esprit, en effet, est un obstacle à la recherche et par suite à l'invention.

Mais s'agit-il de satisfaire leurs besoins et leurs goûts, ils sont très inventifs; ils sont plus ingénieux que nous pour se tirer d'affaire, en cas de nécessité. Mes porteurs ayant du tabac et pas de pipe, un homme creusa un trou en terre, au moyen d'un baguette, fit un conduit sous terre, aboutissant au trou, mit son tabac dans ce trou, y plaça un charbon allumé et appliquant sa bouche à l'extrémité du conduit, put fumer « ventre à terre ».

Un agent était passé à la mission porté sur un pousse-pousse. Quelques jours plus tard, nos enfants avaient chacun le leur. Ils s'étaient ingéniés à en construire avec des tiges flexibles, des roseaux et des cordes.

Un jour, me trouvant en voyage, je voulus mettre à profit un verre de bière de banane pour faire du pain (nous nous servons quelquefois de cette bière pour faire

monter la pâte), mais je n'avais ni four, ni pot de terre. Un enfant qui m'accompagnait avait vite trouvé une solution. Tout près de là était un petit tertre, termitière abandonnée. A l'aide de sa hâche, il y avait pratiqué une ouverture et s'était mis à le chauffer avec du bois sec. Il vint m'avertir. J'y mis ma pâte. Une demi-heure après, mon petit pain était cuit.

Je pourrais citer des faits de ce genre à l'infini.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle

c) Facultés intellectuelles

146. — *Entendement.*

L'intelligence est relativement vive. Ils sont plus « malins » que leurs voisins.

Ils comprennent facilement ce qu'on leur explique. En disant ceci, je ne pense pas seulement aux explications des sujets matériels, relatifs, par exemple, à l'agriculture, à la menuiserie, etc. Non. Je dis que même pour les explications relatives aux choses d'ordre intellectuel, ils comprennent rapidement. Ainsi pour les enseignements religieux, nos enfants Baluba saisissent aussi vite que les enfants européens de nos catéchismes du peuple.

Les jeunes filles tant qu'elles ne sont pas nubiles ont la compréhension exceptionnellement facile. Et les jeunes gens, quoique à un moindre degré, tant qu'ils n'ont pas subi l'influence des passions.

En règle, l'éphèbe, jusque-là très intelligent, d'esprit ouvert, doué d'un caractère agréable et bon, s'abrutit d'une façon extraordinaire, dès qu'il atteint la puberté. Cela dure généralement jusqu'à son mariage régulier.

Quant aux vieux, ils sont lents à comprendre.

Tout ceci est dit en général. Car dans tout village il y a des exceptions, des débrouillards, des intelligences de choix.

L'intelligence du noir, vive dans l'enfance s'obnubile, généralement, quand arrive l'âge de la puberté. Quand

les premiers feux de la passion se sont éteints, cette obnubilation, qui, au moins chez un bon nombre, n'est que passagère, disparaît, non pas complètement, mais en partie. Avec l'âge, la vivacité de l'intelligence diminue. On trouve cependant bien des gens qui à l'âge de 30 ans environ, sont encore doués d'une intelligence vive; chez ceux qui ne s'adonnent pas trop à la boisson, à l'usage du chanvre ou à d'autres passions abrutissantes, la vivacité de l'intelligence est suppléée par la raison. Celle-ci toutefois, est généralement moins développée chez les noirs même d'âge mûr. Les sensations, l'imagination, les instincts dominent. Il est à remarquer que chez les jeunes gens qui continuent leurs études, cet arrêt du développement de l'intelligence est bien moins sensible et quelquefois ne se produit pas.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

c) Facultés intellectuelles

147. — *Observation.*

Ils sont observateurs des apparences physiques, de tout ce qui frappe les sens.

En voyage, par exemple, le long de la route, nos Baluba remarquent tout; rien ne leur échappe. Tandis que nous nous laissons parfois absorber par nos pensées, eux voient, regardent, fixent, enregistrent et retiennent. Ils se souviendront d'un caillou, d'une branche cassée, d'une herbe tordue, etc. Ce ne sont pas ces gaillards qui, pour retrouver leur route, auraient besoin du truc de Petit Poucet.

Grâce à cet esprit d'observation, ils notent, comme il a été dit, jusqu'aux plus petites nuances des gestes des hommes en vue, des chefs, des blancs. Ce sont des plaques sensibles qui emmagasinent les apparences et les faits.

Mais ils ne recherchent pas le pourquoi des choses. Leur curiosité ne s'oriente pas de ce côté.

Le noir est paresseux de sa nature. Il est aussi paresseux, plus paresseux peut-être, de l'esprit que du corps. Il est, pour ainsi dire, incapable de faire un effort de l'esprit pour essayer de comprendre ou d'expliquer quoi que ce soit. Il se contente de constater les faits qui frappent ses sens. Jamais, ou presque jamais, il ne fera un effort, pour en rechercher la cause, le processus, l'effet. Pour cela, il faudrait faire un effort de l'esprit,

l'appliquer, réfléchir, raisonner. Il est trop paresseux d'esprit pour tenter cet effort. Il n'est pas curieux pour savoir comment une chose se produit. Il ne cherchera pas à savoir comment une machine, une montre, un bateau à vapeur, etc. marchent. Il lui suffit de constater que cela marche. Le reste ne l'intéresse pas. La seule chose qui l'intéresse vraiment en ce monde c'est de donner satisfaction à ses instincts corporels : boire, manger, satisfaire ses passions. L'animal, chez lui, étouffe l'être intelligent.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

c) Facultés intellectuelles

148. — *Raisonnement.*

Si par raisonnement on entend : avoir une notion claire de la déduction, comme dans le syllogisme régulier, nos noirs ont le raisonnement très faible, par suite du défaut d'habitude de faire des abstractions. Ils ne voient pas facilement que le particulier est compris dans le général, parce que le plus souvent ils n'ont pas beaucoup d'idées générales. Leurs idées sont le produit, trop pur, de l'impression des sens. La paresse de leur esprit les empêche de réfléchir, de comparer les images des choses qu'ils ont perçues pour en extraire les ressemblances qui en forment l'idée abstraite. Par suite du défaut d'exercice de l'intelligence pure, abstractive, ils ne sont pas logiques. Ils accepteront la majeure et la mineure d'un syllogisme et nieront la conclusion. Ils ne voient pas le lien.

Mais si par raisonnement on entend ces comparaisons quasi matérielles, oh! alors... ils ne font que cela. L'exemple, l'énumération des arguments... ils emploient tout dans leurs palabres, jusqu'aux subtilités. Assurément, ici encore la logique reçoit des accrocs, mais attention! N'est-ce pas parce que leur intérêt a donné le coup de pouce qui fait bifurquer? Je me suis laissé dire que nos avocats d'Europe connaissent aussi cet exercice. Ils diront : « Tu m'as pris un régime de bananes; tu me dois donc réparation; je prends ta femme en place».

In cauda venenum ! Un exemple de comparaison : Deux chefs sont en palabre. A vient d'avancer une série de preuves accablantes contre B; mais, à la dernière, B remarque une contradiction. Aussitôt, il répond : « Un chef avait deux chèvres noires, absolument semblables; je voulus en acheter une. Je l'examinai à mon aise et voulus l'emporter. Au moment de partir, elle s'enfuit dans la brousse. Enfin, on me la ramena. Je l'examinai et remarquai une petite tâche blanche sur la queue, tâche que n'avait pas celle que j'avais achetée. C'était une autre chèvre. Ainsi le chef A apporte contre moi cela et cela. Mais la fin de ses paroles prouve qu'il ment. »

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

c) Facultés intellectuelles

149. — *Prévoyance.*

On ne peut soutenir que nos Baluba sont prévoyants. Ils agissent sous l'impulsion du moment, du besoin présent.

Ils sont trop peu préoccupés de tout ce qui ne frappe pas leurs sens, pour songer à un avenir qui n'a pas imprimé une image dans leur esprit.

Leur prévoyance se borne à l'expérience. Ils ont vu qu'une chose leur a été nécessaire, à un moment donné dans le passé, ils songeront à la réserver pour l'avenir. C'est ainsi qu'ils *épargnent* leurs récoltes jusqu'aux moissons suivantes, mais pas au-delà.

Ils réservent cependant quelques graines pour les semis. Ils choisiront un bel épi, mais ne paraissent pas attacher grande importance au choix de la graine.

Mais, si des marchands se présentent pour acheter leurs chèvres, leurs cochons, etc., nos noirs les vendent sans penser à l'avenir. Ils ne songent pas qu'ils tuent la poule aux œufs d'or.

P. Colle.

E. — Vie intellectuelle.

c) Facultés intellectuelles

150. — *Perception intellectuelle.*

Nos Baluba connaissent l'universel, l'abstrait. Etres intelligents (dans le véritable sens du mot), ils connaissent l'universel et sont capables de saisir une abstraction quelconque quand on la leur explique. Mais, d'eux-mêmes, ils ont très peu d'idées abstraites. Leurs idées sont généralement concrètes, comme les perceptions des sens qui les ont produites. La paresse de leur esprit en est la cause. Mais la faculté d'abstraire s'exerce facilement chez eux et ils en acquièrent sans peine l'habitude. On le voit par expérience chez les enfants qu'on applique à l'étude. Ils finissent par se familiariser aux études les plus abstraites : la philosophie !

Dans leur langue on rencontre un préfixe qui donne aux mots concrets une espèce d'abstraction. Avec lui on peut donner un sens abstrait à une foule de noms auxquels nous ne pouvons le donner dans nos propres langues. On peut faire d'un substantif, d'un adjectif qualificatif ou d'un verbe un mot abstrait.

Ce préfixe est *Bu*.

Exemples : *Buluba*, le pays des Baluba (de nom propre) ;

Bulohwe, la race des chefs, l'autorité sacrée (du substantif mulohwe, chef) ;

Bulanda, la pauvreté, en général (du qualificatif mulanda, pauvre) ;

Bumuntu, l'humanité, en général (du substantif muntu, homme);

Bukomo, la santé (du verbe kukoma, être bien portant).

Et cela dans tous les genres d'idées.

Cependant, ils n'ont pas de mot qui rende adéquatement le sens élevé de nos mots : amitié, charité, tendresse, compassion, virginité, etc. Ce sont des idées trop hautes aux concepts desquelles ils n'ont pu encore atteindre sans doute.

P. Colle.

F. — Vie sociale.

a) Propriété.

151. — *Propriété dans la maison.*

Il est dangereux d'user du terme de propriété au sens propre du mot, lorsqu'il s'agit des peuplades du Centre africain. Mais, la réserve générale faite, c'est peut-être encore le terme le meilleur pour décrire des institutions qui exigeraient d'autres termes pour être décrites avec la précision scientifique qui convient.

Qui est propriétaire, donc, des ustensiles de cuisine ? Sans hésitation il faut répondre que, en Uruwa, c'est la femme. Elle les a fabriqués ou elle s'est procuré ces objets par échange contre les fruits de son travail : le poisson qu'elle a pêché ou le produit de sa culture.

Il en est à peu près de même pour les instruments aratoires. C'est ainsi que, le plus souvent, la femme possède sa houe et le mari la sienne.

Les armes sont au mari.

Quant aux vêtements et aux ornements, ils sont au père, sauf ceux que la femme s'est procurés par son travail. J'ai observé, en effet, dans certaines palabres, que, en cas de divorce, le mari réclame pour lui les étoffes qu'il a données à sa femme pour son usage (voir n° 91).

Le principe qui domine la coutume en matière de propriété mobilière, c'est que c'est celui qui a procuré le meuble à l'usage de la famille qui en est propriétaire.

La possession de ces objets mobiliers comporte le

droit, pour le propiétaire, de les aliéner, de les donner, d'en user, d'en disposer, en un mot.

La question de la propriété propre de l'enfant se pose en Uruwa. Souvenons-nous que le gamin doit se débrouiller fort vite et qu'il satisfait rapidement à la plupart de ses besoins essentiels par sa propre industrie. Aussi, entend-on fréquemment un adolescent dire sans hésiter : « Ce vêtement, cette natte, cet outil, ce couteau sont à moi. » Il s'est procuré ces objets tout seul, soit en échangeant le poisson qu'il a pêché contre ces objets, soit autrement. Son père respecte cette possession. Il est reçu qu'il peut du reste disposer de ses biens à lui. C'est donc une véritable propriété que la coutume lui reconnaît.

Il y a plus, l'esclave lui-même peut posséder en propre, vendre et acheter. Son maître, sans doute, peut le vendre, mais la coutume lui conteste si peu le droit de posséder que, s'il est libéré, par exemple, cet esclave, duquel son maître a retenu le petit patrimoine, ira réclamer au blanc les objets confisqués par son ancien maître : « Cela était à moi, j'ai le droit de rentrer en possession», déclare-t-il.

L'esclave n'a pas besoin de consulter son maître pour échanger des objets à lui appartenant. J'ai vu des esclaves posséder quelques petites chèvres, poules, etc., et les vendre à leur guise.

Il convient de remarquer toutefois que le patrimoine n'est jamais bien considérable : un peu de manioc, du poisson fumé, quelques nattes, etc.

Mais peu importe, le droit existe.

On voit souvent des pirogues sur les rivières, à qui sont-elles ? On ne saurait dire, à première vue, qu'elles appartiennent aux chefs de famille, car des fils peuvent

F, **151** (*suite.*)

en posséder, soit qu'ils les aient reçues, soit qu'ils les aient héritées. Elles appartiennent comme le reste à l'acquéreur.

Le *paterfamilias* n'est donc pas le propriétaire unique. Il possède une série d'objets, les plus précieux en somme, mais chacune de ses femmes peut posséder et aussi ses enfants et ses esclaves, du moins dans une certaine mesure.

Le principe général pourrait se formuler ainsi : Les Baluba mariés n'ont pas la communauté des biens. Chacun des conjoints garde sa fortune à lui, ses étoffes, ses perles, ses ustensiles, ses armes, quel qu'en ait été le mode d'acquisition. Toutefois on se prête réciproquement ces objets sans façons; il n'est fait exception, peut-on dire, que pour la monnaie là où elle est en cours; je parle des fiches employées par les missionnaires. Quant aux produits des champs, vivres, etc., fruits d'un travail commun, de même que les enfants, ils appartiennent aux deux parties. Ajoutez à ceci le droit des esclaves et des enfants ainsi qu'il a été dit et vous aurez une idée nette de la propriété chez nos Baluba.

P. Colle.

F. — Vie sociale

a) Propriété

152. — *Biens immobiliers.*

Le paterfamilias est propriétaire des cabanes qu'il habite lui-même et qu'habitent ses femmes et qu'il a construites, ou fait construire.

Lorsqu'il y a divorce, c'est la femme qui quitte la cabane et s'en retourne dans sa parenté.

Mais cette propriété cesse avec l'occupation. Si le *paterfamilias* quitte ses cases et va en construire d'autres plus loin ou ailleurs, il perd son droit sur celles qu'il a abandonnées.

Mais il a évidemment le droit de démolir son ancienne habitation si bon lui semble, ou d'en emporter tout ce qui peut servir à sa nouvelle demeure.

Le père est-il propriétaire de la cabane de ses enfants ? Non, à moins qu'il ne l'ait construite pour eux.

Du reste, une cabane que vaut-elle ? Surtout après quelqu'usage ? Ce n'est guère la peine de s'en disputer la propriété. Autant en bâtir une nouvelle.

P. Colle.

F. — Vie sociale

a) PROPRIÉTÉ

153. — *Nature de la propriété.*

Le paterfamilias ne possède à perpétuité, en propriété, à son usage exclusif, aucune partie du territoire, même pour la culture.

Il occupe le sol qu'il cultive ; quand il l'a abandonné depuis plusieurs années, qu'il appert à tous qu'aucun signe ne révèle le désir de l'ancien occupant d'y faire une nouvelle exploitation, cette terre est à la disposition de qui veut la prendre, du village bien entendu.

Aux yeux de ces Baluba, la terre n'a pas de valeur en soi, pas plus que les rivières et les marais. Sol et eau n'ont de valeur que par leurs produits. Dès que le gibier disparaît des forêts, que le poisson quitte la rivière ou le marais, celles-ci n'ont plus de valeur ; par suite plus d'occupant. Le cas se présente fréquemment quand une rivière creuse un autre lit. Une rivière, un marais où l'on ne peut mettre, ni nasses, ni barrages ne sont réclamés par aucun membre du village ou de la communauté. En conséquence, chacun des habitants du village peut la prendre comme il lui plaît, autant qu'il lui plaît et tant qu'il l'occupe effectivement, qu'il l'exploite, personne d'autre ne peut l'inquiéter.

Le chef du village même ne peut lui enlever sa terre, tant qu'il l'exploite.

Faut-il en inférer que la propriété est collective et appartienne au village ? Evidemment non !

Les gens d'un même village disent bien, en opposition avec ceux d'un village voisin : « Cette terre est à nous et n'est pas à eux ».

Mais entendent-ils soutenir que le village — par l'organe de son assemblée de notables et par son chef — pourrait disposer du sol du village, sans en référer au chef supérieur et finalement au chef suprême Tumbwe, des bords du Tanganika (voir n° 155)? Je ne le crois pas. Ces gens sont dans des rapports de vassalité très vivants avec leurs grands chefs et ceux-ci ont des droits qui ne paraissent pas conciliables avec la vente du territoire d'un village, par exemple.

Ce qui est certain, c'est qu'il y a usage individuel du sol par les gens du village, et par ceux-ci seulement et que cet usage individuel change périodiquement d'objet.

Comme il y a beaucoup de terrain, et qu'en soi celui-ci n'a pas de valeur aux yeux de ces gens, la coutume n'a introduit aucune discipline dans le régime du roulement des terres quant à leur usage. Le paterfamilias qui occupe une portion du sol au Sud, peut fort bien, l'année suivante occuper une portion au Nord, pourvu qu'il ne moleste pas un occupant antérieur.

Il peut être intéressant de rappeler ici une couple d'épisodes de l'installation de la mission dans le pays en 1900.

Il n'y avait pas de blanc dans le pays. Donc, nous nous adressons au chef du village, Kyombo-Mbayo, et lui demandons de consentir à ce que nous nous établissions dans le pays, à tel endroit que nous désignons. Le chef, entouré des grands de son village vint voir sur place. Après examen, il dit : « Oui, je consens à ce que cette parcelle de terre soit à vous ». En conséquence nous lui fîmes un cadeau, qu'il agréa; c'était, en somme, le prix de notre terrain, du moins à nos yeux.

F, **153** (*suite.*)

Ces nègres pensèrent-ils comme nous? je ne le crois pas.

Il se peut qu'ils aient considéré notre établissement comme un de leurs terrains de culture ou comme le terrain sur lequel est édifiée une case : et alors notre propriété ne vaudrait que tant que durera notre occupation effective. Dans ce cas, notre prix d'achat ne serait à leurs yeux qu'un cadeau, comme on en fait tant et toujours chez les nègres.

Ce qui me porterait à le croire, c'est non seulement la coutume propre, mais c'est encore la parole du chef, lorsque nous négociâmes avec lui, quelque temps après, pour nous agrandir.

Notre mission était à l'étroit. Nous désirions vivement obtenir, pour nos rachetés établis en ménage, un terrain assez vaste pour la culture et aussi pour la pêche et la chasse. Nous avions jeté notre dévolu sur une étendue de terre le long d'une rivière poissonneuse.

Le chef sollicité vient de nouveau à la mission avec tout son Conseil. Nous discutons un peu sur les limites à attribuer à la parcelle de rivière et des marais poissonneux. Puis nous voulons en faire autant pour le terrain. Mais le chef se met à rire et s'écrie : « Père, c'est inutile, prenez-en tant que vous en voulez ; pour nous la terre ferme n'a pas de valeur ».

Nous lui offrîmes un cadeau dont il fut fort content.

Notre cadeau fut-il prix d'achat ou non, à ses yeux? J'en doute vraiment. Car pour celà il devrait se consi-

dérer comme le vrai propriétaire. Avec ses rapports de vassalité, cela se peut-il?

De ce cadeau, il en distribua une partie à ses gens, comme du reste de tous les cadeaux qu'il reçoit. L'aurait-il fait si c'était un prix de vente? Et, si c'eut été le prix de vente d'une propriété collective, ne l'eut-il pas distribué en proportion de la part de propriété de chacun?

Au fond, la notion de propriété foncière, telle que nous l'entendons, existe-t-elle dans l'esprit de nos noirs? A leurs yeux, la terre, en tant que fond, n'a aucune valeur, ainsi que je l'ai dit plus haut. Elle ne vaut pas plus que l'eau du lac Tanganika. Personne n'a jamais songé à attribuer à qui que ce soit la propriété de l'eau de ce lac. Il y a une autorité administrative gouvernementale, qui s'exerce sur chacune des parties de ce lac. Elle règle ce qui peut s'y faire, mais elle n'a pas, je pense, la prétention d'en avoir la propriété foncière. Le noir non plus, me semble-t-il, n'a pas la notion (ni la prétention de posséder) des droits fonciers dans le sens que nous lui attribuons. Le chef, la tribu, la communauté, si l'on veut, par le chef, a le droit de régler tout ce qui se fera sur le terrain de la tribu, en se conformant au droit coutumier; mais à ses yeux, comme aux yeux de tous, le fond n'ayant aucune valeur, vu qu'il y a trop de terre inoccupée, la propriété de ce fond ne mérite pas la peine qu'on s'en occupe. Le chef s'opposera à ce qu'un étranger vienne l'occuper : c'est une mesure de gouvernement, d'administration du pays, mais, dans son esprit, ce n'est pas une mesure de propriétaire défendant son fond. La terre ne vaut, aux yeux des Baluba, que par ses produits, de même que la rivière ne vaut que par ses poissons. Produits et poissons sont les seules richesses dont il s'occupe et dont il revendiquera la propriété pour lui et pour

F, **153** (*suite*).

ses gens. Quand on demande à nos noirs : à qui appartient le sol de tel terrain? Il vous regarde avec étonnement et ne répond rien ou hausse les épaules. Un jour, un noir païen répondit à Mgr Roelens, à pareille question : « Le sol appartient à Dieu ».

P. Colle.

F. — Vie sociale.

a) PROPRIÉTÉ

154. — *Limites des propriétés.*

Souvent, le champ exploité se trouve en pleine brousse; alors il n'a besoin d'aucune limite; le bord de la culture est sa limite.

Cependant, alors aussi on l'entoure souvent d'une clôture de stiks, fichés en terre en formant treillis; parfois, on rencontre des claies; d'autres fois, ce sont des branches sèches fixées en terre ou même un petit fossé creusé tout à l'entour. Ces clôtures ne sont pas destinées à marquer les limites de la propriété. Elles constituent des mesures de précaution contre les cochons sauvages, très ravageurs et fort nombreux à certains endroits, et servent aussi à empêcher les passants de piétiner les cultures.

Mais, lorsque deux exploitations sont contiguës, le plus souvent on jette sur la ligne limitative un amas de mauvaises herbes, des raclures de manioc, etc. : et c'est la limite.

Habituellement, en Uruwa, chacun respecte l'exploitation agricole du voisin.

Les limites, en elles-mêmes, n'ont pas de caractère religieux.

Mais il arrive fréquemment qu'on voit se balancer sur le champ une ficelle suspendue à deux sticks, à une hauteur d'une couple de mètres. Cette ficelle, qui a une longueur de 4 à 5 mètres, abrite le milieu de l'exploita-

tion ou un bord. On y voit suspendues des feuilles, une corne, que sais-je?

Ce sont des amulettes préservatrices. Parmi ces amulettes, il en est presque toujours qui sont destinées aux voleurs des récoltes. Pour obtenir cette amulette contre le vol, le paterfamilias se rend chez le sorcier qui lui remet l'objet disant : « Tout voleur de ton champ éprouvera tel mal ». Et, dans la croyance générale, le voleur sera frappé de ce mal.

J'ai ouï dire que nos noirs, désireux de cultiver des arachides, produit fort goûté et des hommes et de plusieurs animaux, surtout des renards bleus, recourent à un procédé spécial pour protéger les limites d'un champ qui excite tant de convoitises. Avant de mettre les semis en terre, un enfant prend une poignée d'arachides, se rend successivement aux quatre coins du champ, jette au-dehors quelques grains en disant une formule que j'ai oubliée, mais dont voici l'idée principale : « Renard, voici des arachides, respecte notre champ ». Puis il invoque un génie, je ne sais plus lequel. Il paraît que, sans cette précaution, les graines ne lèveraient pas, ou, si elles levaient, le propriétaire ne pourrait rien récolter. Le champ serait maudit.

Il nous reste à parler des limites du sol du village, d'avec celui des villages voisins.

Les indigènes connaissent tous ses limites qui sont le plus souvent des accidents géographiques : cours d'eau, sommet d'une colline, un arbre plus gros que l'autre, etc.

Ces limites séparatives résultent de conventions entre les chefs de village, après avis des anciens, qui se perdent souvent dans la nuit des temps. Elles résultent aussi d'un ancien partage opéré à la suite d'une conquête; ou même d'un partage fait par un chef pour caser les membres de sa famille, ou l'un de ses favoris.

F, **154** (*suite*).

Si un habitant du village voisin venait cultiver ici, il aurait des difficultés immédiates; de même s'il venait chasser ou pêcher.

Les limites sont très observées et jalousement surveillées.

Les villages sont fort susceptibles sous le rapport de leur territoire.

J'ai vu des agents du Katanga modifier d'autorité des frontières, croyant de la sorte mettre fin à des points contestés, et aggraver ainsi involontairement la situation. Dans la suite, le chef avantagé se basait sur les paroles du blanc, le chef lésé sur son droit; d'où haines et luttes. Tous les noirs, non intéressés, affirmaient hautement que le blanc avait eu tort de modifier les limites sans entente préalable des deux propriétaires.

Il existe à une lieue de la mission Lukulu Sacré-Cœur une plaine contestée. En 1900, elle appartenait au chef Kabanga. En juin 1900, Kyombo battit ce chef et s'empara de la plaine.

L'accord qui intervint entre les belligérants la lui attribua-t-elle? Je ne sais. Cette plaine est traversée par une portion de rivière fort propice à la pêche. Malgré cela, elle resta inoccupée. Mais depuis plusieurs années, les deux chefs la réclament. Ni l'un ni l'autre n'ose s'adresser au gouvernement de la colonie pour trancher la difficulté; et la plaine reste conséquemment inoccupée. Kyombo désirerait vivement y construire un village; ce

serait sa manière d'en prendre possession et d'affirmer ses droits ; mais ne se sentant pas soutenu, il craint les difficultés et n'ose aller de l'avant.

P. Colle.

F. — Vie sociale.

a) Propriété

155. — *Origine de la propriété.*

Voici la tradition :

Kyombo, le chef de notre village, compte sept générations d'ancêtres. Le premier de ses ancêtres qui est venu faire souche en Uruwa, habitait la contrée des montagnes d'Utumbwe, au nord de Mpala, au bord du lac Tanganika. Son père était le grand chef de ce pays de montagne et s'appelait *Tumbwe.*

Donc, il y a deux cents ans environ, Tumbwe envoya en Uruwa un fils et deux filles avec un gros de guerriers pour prendre possession du pays. Ceux-ci réussirent, s'y établirent et y firent souche.

Deux branches principales de chefs en résultèrent :

La branche aînée : *Kyombo mukulu,* (Kyombo le grand ou l'ancien).

La branche cadette : *Kyombo mbayo.* Le chef de la branche cadette est vassal du chef de la branche aînée, qui est lui-même vassal de *Tumbwe.*

Ces rapports de vassalité s'affirment par le payement de redevances. Ces redevances, reconnaissances officielles de la suzeraineté du chef auquel elles sont offertes, et affirmations tacites de ses droits administratifs sur le pays, sont payées depuis toujours, donc, et avec régularité.

Récemment encore, le chef suprême, le Tumbwe

actuel est venu recevoir lui-même la redevance en Uruwa.

La tradition n'est donc pas une chose morte ; elle vit.

Chacun des grands chefs, Kyombo mukulu et Kyombo mbayo, etc., ont établi des sous-chefs dans les villages de leur pays et ceux-ci leur fournissent des redevances à leur tour. Ces sous-chefs de leur côté perçoivent des redevances de leurs gens.

Ces redevances maintenant qui, en tout état de cause, sont des reconnaissances de souveraineté, vont-elles jusqu'à signifier reconnaissance de la propriété du sol ? Je ne le pense pas. D'ailleurs, ne cherchons pas à obtenir des Baluba une réponse satisfaisante sur la nature de la propriété foncière. Tout ce qu'ils vous disent, c'est que Tumbwe est maître de tout le pays ; que Kyombo mukulu est maître sous Tumbwe de l'Uruwa actuellement occcupé par les Bakyombo ; que Kyombo mbayo est maître sous Tumbwe et Kyombo mukulu, de la partie de territoire qui lui revient ; que les sous-chefs de Kyombo mbayo sont maîtres chez eux sous l'autorité de leur suzerain ; que les individus sont maîtres de leur case, de leurs champs, sous la suzeraineté des sous-chefs. Bref, ils disent au fond que le suzerain exerce un droit administratif. Quant au droit foncier, ils ne le soupçonnent pas.

P. Colle.

F. — Vie sociale.

a) Propriété

156. — *Domaine public.*

Chacun des habitants du village peut donc se tailler son domaine d'exploitation dans le territoire vacant du village, le chef aussi naturellement.

Aucune partie de ce territoire n'est exploitée en commerce pour le profit de tous, à moins que l'on ne considère comme une exploitation commune, la chasse au feu et la pêche au « mba » dont il a été question aux pages 193 et 202.

P. Colle.

F. — Vie sociale.

a) PROPRIÉTÉ

157. — *Location.*

Les locations à bail telles que nous l'entendons chez nous, sont inconnues. Ces locations se réduisent au prêt momentané d'un objet, contre une légère redevance. C'est ainsi que le Muluba cèdera sa barque pour un voyage, sa maison pour quelques jours, sa houe ou sa hâche pour un travail déterminé. Il autorisera sans peine, moyennant une part aux bénéfices, son voisin ou son ami à mettre des nasses dans sa pêcherie; il prêtera même un habit, un ornement de fête. Quant au bail à cheptel, il est peu pratiqué; mais ceux qui le font, mettent à la base que le produit du troupeau sera partagé selon une proportion à débattre en chaque cas particulier. Le plus souvent, le gardien du troupeau reçoit du propriétaire le troisième petit, soit donc le tiers du troupeau.

P. COLLE.

F. — Vie sociale

a) Propriété

158. — *Usufruit.*

Les esclaves doivent un certain travail à leur maître, notamment dans la construction des cases, dans les voyages, etc.

Les hommes libres doivent à leurs chefs respectifs et ceux-ci à leurs suzerains des redevances déterminées par la coutume (voir n° 46 et 176).

En dehors de là, je ne connais aucune espèce de servitude, ni personnelle, ni foncière.

P. Colle.

F. — Vie sociale

a) Propriété

159. — *Droit de chasse, de pêche, d'abatage d'arbres, de cueillette des fruits.*

Tout indigène a le droit de cueillir les fruits de la forêt et de coupe des arbres sur tout le territoire du village, sauf dans les cultures.

Les arbres fruitiers cultivés par nos noirs : bananiers, élaïs, ont tous leurs propriétaires.

Pour la chasse et aussi pour la pêche, chaque chef de clan a la disposition exclusive pour lui et pour ses gens (ses clients) d'une portion du territoire du village. C'est en quelque sorte une concession du chef, moyennant une redevance.

Il existe aussi une partie du territoire de chasse et de pêche du village, qui est réservée à la chasse collective de tous les habitants du village sous la conduite du chef.

Enfin, il est un espace de brousse et une portion de rivière qui sont à la disposition de tout homme du village qui désire chasser ou pêcher.

P. Colle.

F. — Vie sociale.

a) Propriété

160. — *Droit de propriété sur les choses trouvées.*

Celui qui trouve un objet, le gardera jusqu'au moment où on vient le lui réclamer.

Mais, en fait, il dissimulera l'objet le plus qu'il pourra, il le déformera même de manière à le rendre méconnaissable.

Si le vrai propriétaire parvient cependant à savoir qui a l'objet, il le réclamera avec force. Le dépositaire le rendra dans l'état où il se trouve au moment de la réclamation. Mais si l'objet était trop abimé, le propriétaire pourrait se plaindre près des anciens, et pourrait obtenir d'être remboursé.

Lorsqu'un éléphant mort est trouvé, l'ivoire revient, au moins partiellement, au chef.

L'homme qui a trouvé, a-t-il droit à une récompense de la part du réclamant ? Je ne le crois pas.

P. Colle.

F. — Vie sociale.

a) Propriété

161. — *Succession.*

Un double principe semble présider aux idées que nos noirs se forment d'une succession. 1° Les biens qui passent à l'héritier comprennent les personnes, les animaux et les objets laissés par le défunt. Par conséquent l'héritage d'un père de famille se compose de ses femmes, de ses enfants, de ses esclaves, de son bétail, de ses poules, de ses cultures, de ses armes, de ses instruments de travail, de ses menus bibelots, etc.

2° Les biens passent non pas à la lignée directe, ascendante ou descendante, mais à la lignée collatérale. En conséquence, parents et enfants sont exclus de l'héritage proprement dit. On se contente de leur donner un « souvenir » du défunt, c'est-à-dire un des menus objets laissés par lui. C'est le « nfwanfwa ». Les personnes susceptibles d'hériter sont donc, par ordre de primauté : 1° l'aîné des oncles maternels; 2° les autres oncles maternels par ordre; 3° le frère aîné du défunt; 4° les autres frères par ordre d'âge; 5° le neveu, fils aîné de la sœur aînée; 6° ses frères utérins ou autres, par ordre de primauté de leurs mères (voir n° 87 en note).

Il est évident que la polygamie embrouille souvent les cartes; il faut recourir alors à quelque compromis.

Guidés par ces notions préliminaires, il est aisé de se rendre compte de l'ordre observé dans l'héritage.

L'homme marié, à sa mort, laisse tout à son oncle maternel, ou à son frère, ou à son neveu (voir n° 100). La question des biens de sa femme ne se pose pas. Chaque enfant reçoit, en principe, un souvenir.

La femme mariée laisse ses biens personnels à sa sœur. La raison semble être que, sa personne disparaissant, elle se fait remplacer au foyer par une femme de même sang et aux mêmes affections; ainsi le foyer n'est pas désorganisé. Si elle n'a pas de sœur libre, le mari cherche simplement une autre femme.

Que fait-on de la hutte du mort? Si le défunt est un homme marié, sa hutte est généralement abandonnée; quelquefois on la livre aux flammes, rarement on la retappe à neuf pour un nouvel occupant. Si la morte est une femme mariée, le mari continue à l'occuper le plus souvent, y introduit même celle qui vient remplacer la défunte à son foyer. Il y a évidemment des exceptions à ces règles.

Voici une coutume assez bizarre. Il arrive fréquemment qu'un ayant-droit soit privé de la part qui lui revient. C'est, par exemple, un enfant qui n'a rien reçu des objets laissés par sa mère défunte. Il en ressent une vive tristesse, et se répand en plaintes contre ceux qui l'ont ainsi oublié. Sa mère, dans la tombe, entend la douleur de son enfant; vite elle vient se saisir de lui et lui donner une maladie. Le père, inquiet sur la cause du mal, s'en va consulter le sorcier. Instruit par son fétiche, ce dernier donne alors sa réponse : « ton enfant meurt de « nfwanfwa », sa mère est fâchée de ce qu'on ne lui a rien donné; va vite et donne-lui le fer de santé ». Le père se rend alors près de son enfant, et lui met dans la main, en lui enjoignant de le bien tenir, le fer d'une lance et une hâche, ou une pioche et une agraffe indigène,

F, **161** (*suite*).

selon que l'enfant est garçon ou fille. Puis il va chercher une poule blanche, ou une petite chèvre et en fait cadeau au malade. La nuit suivante, il vient s'étendre près de son enfant jusqu'au matin, et alors, il sort, s'en va dans la brousse à quelques pas du village et se met à crier : « O toi qui fus mon épouse, abandonne mon enfant, ne le tourmente plus ; allons, retourne dans ton pays souterrain ». La défunte entend les cris du père et, contente de ce que son enfant ait reçu quelque chose, elle le laisse en paix. Depuis lors le malade doit guérir ; s'il ne le fait pas, c'est la faute du sorcier ; il a trompé.

Au lieu d'une chèvre, le père donne souvent un esclave ; celui-ci dort avec le malade, prend le nom de « bukomo » (santé) ou « muhale » (voué) et désormais il est le compagnon et la propriété de l'enfant.

Quand la défunte a quitté son enfant, le père revient, balaie la case de fond en comble, en jette dehors toutes les vieilleries, tout ce qui n'a pas de valeur ; et tout le monde est content.

P. Colle.

F. — Vie sociale

b) Régime économique

162. — *Commerce.*

Les articles d'échange sont, en règle, les produits agricoles. Assurément, chacune des familles ou même chacun des individus au sein des femmes, récolte et emmagasine ce qui est nécessaire à la consommation normale. Mais le surplus, chacun en dispose et est porté à le vendre aux meilleures conditions possibles.

Ce sont les « débrouillards » ou les hommes à « femmes actives » qui réussissent à réaliser ces surplus destinés au commerce.

Assurément beaucoup dépend du sol et de ses ressources.

Ces produits agricoles et autres sont échangés contre des perles, des étoffes, etc.; parfois c'est pour finir par se procurer un esclave ou une femme; parfois aussi pour s'acquitter d'une dette.

Les articles les plus courus sont l'huile de sésame, le fer, le sel, le poisson sec. De toutes parts, les Baluba accourent aux salines de Kalamata (en amont de Kiambi) pour y faire du sel. Ils évaporent par ébullition l'eau salée dans de grands vases de terre. Ils font à ce sujet un accord avec la population et le chef du pays.

Un autre objet de trafic, ce sont les houes des tribus Baluba de l'Ouest et l'huile des gens du Nord.

Un peu partout, le long du fleuve et des rivières, on pêche le poisson pour l'échange.

Souvent le Muluba va vendre son huile de sésame aux Batabwa, qu'il parvient à « rouler » plus aisément.

Autrefois, ces voyages de commerce étaient dangereux; s'ils rapportaient beaucoup en cas de réussite, il arrivait qu'on laissait tout dans une embuscade, même la peau et la vie. De là, l'habitude de la caravane : quatre, six individus et plus, accompagnés chacun de deux ou trois esclaves et d'une femme tentaient l'aventure de concert. Aujourd'hui, les routes sont plus sûres; mais l'habitude est prise; les caravanes continuent. Elles vont parfois loin, très loin, suivant les besoins ou les profits.

Il n'y a guère de foire ni de marché.

Le commerce, notons-le, ne se pratique pas seulement ainsi de région à région et de village à village, mais au sein du même village et même du quartier.

Il ne manque pas de commerçants qui achètent à Pierre pour revendre à Paul; ils ont acheté presque pour rien, ils revendent cher.

Un noir a-t-il quelque chose à vendre? Il s'établit quelque part au village, n'importe où, là où il escompte le passage du client. Il s'assied avec sa marchandise devant lui. L'amateur passe, s'arrête. — Eh! cette mesure de sel, combien? — Dix perles! — Discussion. Accord. On troque; pas de formalité; c'est tout.

En cas de dispute, on va porter la palabre devant un des dignitaires du chef ou devant le chef lui-même. Chacun plaide. La sentence est prononcée.

Si le débiteur est insolvable, le vendeur a le droit de l'arrêter. S'il est plus fort, c'est facile. Il amène l'homme et le met à la cangue.

En somme, le commerce n'est pas général. C'est une chose exceptionnelle.

Depuis l'arrivée du blanc, le commerce s'est fortement accru. La sécurité plus grande en est la cause principale.

P. Colle.

F. — Vie sociale

b) Régime économique

163. — *Monnaies, mesures et poids.*

1. Avant l'arrivée des blancs, les valeurs étaient déterminées ainsi :

Kikwi = dix perles ;

Kikamba = collier du cou, environ cinquante perles rondes, ou cent perles plates, bleues ;

Mutunda = collier des reins, c'est-à-dire ceinture composée de deux bikamba ;

Une *mutunda* correspond en valeur à une coudée de cotonnade, ou une poule, ou un panier de manioc sec.

Une étoffe de femme de deux coudées valait deux poules.

Une étoffe d'homme de trois coudées valait trois poules.

Dix poules valaient donc dix mitunda ou une chèvre.

Trois chèvres valaient un esclave adulte du sexe masculin.

Quatre chèvres valaient un esclave adulte du sexe féminin.

Tout cela n'est qu'approximatif.

Aujourd'hui, on trouve encore des traces de cauries, notamment sur la ceinture des femmes. A l'arrivée des missionnaires (1900), les cauries n'étaient plus employées depuis longtemps. C'étaient les perles bleues qui avaient la vogue : elles avaient été introduites par le trafic avec les Arabisés.

Ces perles étaient enfilées sur des cordes ordinaires. Ainsi, un collier était long d'un coude (partant du pouce jusqu'au milieu du bras); le collier du cou avait une demi-coudée de long.

En ce temps déjà, la coudée d'étoffe tendait à remplacer le collier de perles; cette coudée d'étoffe correspondait alors à la valeur d'une poule ou d'un panier de manioc.

Cependant, maintenant ces proportions ont varié, car les vivres ont bien renchéri.

A l'heure actuelle, on essaie d'introduire la monnaie belge, et l'on m'a assuré que ces essais sont couronnés de succès.

2. *Mesures.* A part la coudée, il n'y a pas de mesures. Le petit vase employé pour la vente du sel et la jarre à l'huile ont des dimensions trop variées pour mériter ce nom.

3. *Poids ?* Ils n'en ont pas.

P. Colle.

F. — Vie sociale

b) Régime économique

164. — *Voies de communication.*

Le moyen de communication ordinaire consiste dans les routes et sentiers.

Il y a plusieurs sortes de routes et sentiers. Le nom générique est *lisinda* (plur. *masinda*). Le grand chemin, large de 1.50 à 2 mètres, se nomme *musebo*. Le chemin de traverse, qui coupe le village dans toute sa longueur pour aboutir à la cour du chef, s'appelle *lilimbwa*. Le sentier délaissé s'appelle *lisoke*. Enfin le sentier en formation, à sa première phase, est le *mweo*.

Les sentiers indigènes se forment par le passage des gens. Exemple : un village se déplace; des villages voisins un des habitants se rend au nouvel emplacement à travers les herbes et les broussailles. Le second qui s'y rend suit les traces du premier et ainsi de suite. De leurs pieds, ils écrasent l'herbe (c'est le *mweo*); petit à petit, le sol durcit et le sentier se forme coutournant tous les obstacles. Un arbre ou une grosse branche viennent-ils à tomber en travers du sentier, personne ne songera à les écarter. On les contourne. Avec le temps, branches et tronc auront disparu, mais le détour du sentier restera. Ainsi chaque détour du sentier a son histoire, histoire perdue quelquefois dans la nuit des temps. Voilà le *lisinda* proprement dit.

Les Baluba arrangent les chemins près de leurs villages, vers les champs, vers la rivière où l'on puise

l'eau. Dans ce but, ils abattent à l'aide d'une traverse de bois les herbes qui bordent le sentier, ou bien, ils les arrachent avec la houe, dans le but d'empêcher la rosée de mouiller les passants. Ce travail relève d'une corvée générale sous le commandement d'un des dignitaires du village, qui prêche d'ailleurs d'exemple. C'est le *musebo*.

Nulle part, nos noirs ne font quoi que ce soit pour améliorer les routes de village à village, surtout quand ceux-ci sont éloignés. Rarement songent-ils à améliorer un tantinet le sentier qui relie deux villages voisins.

Sur les rivières, ils font tomber des arbres, dont les troncs servent de pont. Sur des rivières plus larges et trop profondes pour être passées à gué, ils établissent parfois des ponts de lianes, suspendus aux branches des arbres des deux côtés (voir n° 137).

Il n'existe pas dans l'Uruwa de droits de péage sur les sentiers, mais bien sur les rivières.

En fait de route, il convient d'accorder une mention spéciale aux chemins des commerçants; ce sont des sentiers qui ne sont pour ainsi dire qu'indiqués au cœur des forêts; ils contournent savamment les villages et les évitent avec le plus grand soin. Ils servent aux marchands qui désirent se rendre aux lieux de leur trafic en évitant le plus possible les gens qui pourraient leur nuire ou leur tendre des pièges. Et en Afrique, surtout avant l'arrivée des Blancs, tout indigène de rencontre était un ennemi, sinon un brigand.

2. Le transport par eau est surtout pratiqué sur les grandes rivières. Le Lualaba qui est navigable jusqu'à une demi-heure en amont de Kiambi, en aval jusqu'à Kongolo, et la Lukuga qui est navigable jusqu'à une certaine distance, sont les grandes artères commerciales par eau. (Voir n° 137.) Le voyage commercial a surtout lieu par caravanes.

Personne de nos nègres ne songe à l'entretien des fleuves ou des rivières. P. Colle.

F — Vie sociale

b) Régime économique

165. — *Industrie.*

J'ai déterminé la division du travail en décrivant les divers métiers (voir nos 49 à 63).

Les forgerons et les sculpteurs d'amulettes sont les plus considérés des artisans.

Il n'y a pas d'industrie proprement dite, dans des ateliers extrafamiliaux ou familiaux, où travailleraient un directeur-propriétaire et des espèces d'ouvriers et dont les produits seraient vendus — par la voie du commerce.

Donc pas la moindre trace de l'organisation capitaliste proprement dite.

Le Noir est individualiste. Il considère toute association en vue du travail comme une atteinte à la liberté individuelle et toute sujétion comme un esclavage. Il ne travaillera que sous les ordres d'un chef, d'un dignitaire ou d'un préposé du blanc. Jamais sous les ordres d'un égal. Ce serait se faire son esclave.

Pour le commerce, plusieurs commerçants voyageront ensemble de commun accord. Mais chacun fera porter ses marchandises par ses femmes, ses enfants ou ses esclaves, ou bien il les portera lui-même.

Pour le transport en pirogues, ils agiront de même. Chacun chargera ses marchandises sur la pirogue et tous les chargeurs pagayeront ensemble.

Quelquefois on parvient à se faire aider par des amis, qu'on indemnise en leur payant un pombé (bière) ou un cadeau.

P. Colle.

F. — Vie sociale

c) Coutumes juridiques

166. — *Droit civil.*

Toutes les coutumes relatives à la famille, au mariage, à la filiation, à la tutelle, à l'émancipation, aux successions, etc., ont été rapportées et décrites à leur numéro respectif. Je crois suffisant d'y renvoyer.

Quant au testament, qu'il me suffise de dire que le legs testamentaire est déterminé par la coutume à laquelle nos Noirs se tiennent strictement.

Je n'ai jamais entendu dire que la volonté du défunt, même manifestée clairement, ait changé les dispositions du droit coutumier. Seule la violence du fort envers le faible peut y faire déroger.

P. Colle.

F. — Vie sociale

c) Coutumes juridiques

167. — *Droit civil. Contrats.*

Je ne pense pas que les contrats solennels, revêtus d'une forme quasi-officielle, soient fort en usage. Nos Baluba se contentent de s'entendre à l'amiable.

Les parties intéressées proposent, discutent, s'entendent quelquefois entre eux, d'autre fois en présence de témoins. C'est ainsi que se passent les opérations d'achat et de vente et les échanges. Nulle sanction n'existe pour forcer les contractants à être fidèles à leurs engagements. Toutefois, la partie lésée peut avoir recours à l'arbitrage du chef. Sur la manière dont se passent les séances de ce tribunal, je dirai un mot au n° 169. Le chef se montre quelquefois bon juge, et exhorte le coupable à être fidèle à ses engagements. Mais je ne pense pas qu'il puisse dépasser cette limite. Jamais je n'ai entendu que le chef ait puni les coupables. A vrai dire, c'est inutile. Le vainqueur et ses parents ou amis, s'ils sont assez forts, s'en chargent.

La prescription est inconnue. Un tort subi ne s'oublie jamais. Le Muluba saura mettre à profit une occasion pour faire surgir, dès qu'il a quelque espoir d'en tirer du profit, la question d'un dommage éprouvé il y a vingt et trente ans.

Le prêt est connu, ainsi qu'on l'a vu au n° 157. Prêter se dit « kuazima ». Malheureusement, le prêteur (mua-

zimi) se montre souvent farouche envers son emprunteur, si celui-ci ne satisfait pas à l'engagement. Il ne rougira pas, s'il se sent assez puissant, de saisir son débiteur insolvable et de le mettre à la cangue jusqu'à ce que lui-même ou sa parenté aient payé la dette. Le plus souvent, il s'empare d'un objet appartenant à l'emprunteur : houes, poules, chèvre, esclave, enfant ou femme. Si le propriétaire ne se hâte pas de rentrer en possession de cet animal ou de cette personne, en payant sa dette, il risque fort de ne plus les revoir : le prêteur peut les vendre; personne n'a rien à y redire.

Le louage de personnes n'est guère pratiqué. Les Baluba ne se mettent pas en service chez d'autres Baluba ; ce serait abdiquer leur dignité, leur indépendance dont ils sont si jaloux. Ce n'est pas sans répugnance et sans efforts qu'ils se sont mis à travailler chez le Blanc. Dieu sait ce qu'il nous a fallu de patience et de paroles persuasives pour les y amener au début de la mission. Les esclaves eux-mêmes semblaient imbus de ces idées d'indépendance.

Quant aux quasi-contrats qui lient entre eux le chef et ses grands, les grands du village et leur clientèle, ils ont été vus au n° 46. Le contrat des fiançailles et du mariage a été traité en son endroit.

P. Colle.

F. — Vie sociale

c) Coutumes juridiques

168. — *Droit pénal.*

Il n'existe pas plus chez les Baluba que chez les autres Noirs africains que je connais, un code de lois définissant et classant les infractions. Tout réside dans la tradition et la coutume.

Quand on se demande quel est le principe qui se dégage de l'observation des coutumes pénales, on peut répondre, je crois : « Quiconque est lésé a le droit de se faire justice »; qu'il dépasse la mesure ou non dans l'application, l'opinion publique n'y contredit guère, surtout jusqu'à un certain degré.

La collectivité n'intervient pas dans un différend entre deux personnes de même condition ; lorsque les intéressés ou l'un des intéressés le demandent, un chef tranche la palabre, après instruction et plaidoirie contradictoires.

La limite de se faire justice à soi-même s'arrête avant le droit d'infliger la mort. Même certaines mutilations exagérées froisseraient l'opinion publique. Ainsi, j'ai connu un individu qui, à la suite d'un adultère, avait eu un bras et les oreilles coupées par le mari de la femme : c'étaient trop, disaient les noirs. Dès que les Blancs sont venus dans ce pays, la première pensée du mutilé fut de porter plainte et de réclamer justice ; ce faisant il était soutenu par l'opinion.

Cependant la mutilation est fréquente. Elle est appliquée sans miséricorde pour un simple petit vol.

Si un enfant se fait prendre en flagrant délit de vol, s'agit-il même d'un objet de peu d'importance, certains propriétaires lésés les mutileront sans pitié, bien entendu si l'enfant est dépourvu de défenseurs nés ou autres, s'il est faible, isolé ou esclave; sinon le féroce propriétaire craindrait les représailles.

J'ai connu un fils de pygmée et même un enfant Muluba capturés et vendus pour avoir tué une chèvre.

Le cas de vol, notons-le, est souvent puni de la peine de l'esclavage, à moins que la famille ne paie une indemnité débattue entre parties. Assurément, si le plaignant est le plus fort, il abusera de sa force. C'est la pratique constante.

Ces petits bénéfices procurent aux puissants une source importante de revenus. Les membres des sociétés en profitent aussi, soutenus qu'ils sont par la force collective. Quant au chef, c'est le « profiteur » par excellence.

Remarquons toutefois qu'il est aussi une limite de pression que les chefs, si forts soient-ils, ne peuvent dépasser, surtout sous le régime actuel. Car, en cas de tyrannie trop accentuée, insupportable, nos Baluba, qui sont libres, quittent le chef, le plantent là sans autre forme de procès, et vont rallier un autre chef. C'est la soupape de sûreté du régime.

A la question : — la gravité des peines est-elle fixée pour chaque espèce d'infraction? — je me vois forcé de répondre assez vaguement.

a) Pour le crime d'*adultère,* il n'y a pas de commune mesure.

Tout dépend du cas et surtout des personnes intéres-

F, **168** (*suite.*)

sées. Le mari outragé du vulgaire se contente souvent d'une indemnité : une poule, une chèvre, etc. Parfois, il va jusqu'à l'amputation de l'un ou l'autre membre du coupable. Mais l'adultère avec la femme du chef puissant est quelquefois puni d'un supplice raffiné : ainsi on introduit dans l'anus du coupable une grande sauterelle vivante qui grimpe à l'intérieur et déchire les boyaux. C'est un tourment en usage chez les Batabwa voisins; je ne saurais assurer que nos Baluba en usent. On m'a certifié que cet infernal supplice ne mène pas souvent à la mort; ces gens sont rudement résistants et ils s'en tirent, paraît-il.

Voici une autre sanction de l'adultère que le P. Van dermeiren a relevé :

Kabolo habitait chez Kalala, au-delà du Lualaba, sur la rivière Kazuzi. Kiombo et Nyemba-Kunda, deux chefs voisins, portèrent la guerre dans le pays de Kabolo. Le père de Kabolo, Kaluviwa, fut tué; sa mère, Lya Mulanda, ses quatre sœurs et lui furent faits prisonniers et réduits à l'esclavage. Ainsi la malheureuse famille fut dispersée au loin. — Kabolo donc devint l'esclave de Kimenkinda Nyanga, un des dignitaires de Kiombo. Il habitait à la rivière Nyemba. Un jour Kabolo fut surpris en adultère. On voulut d'abord le tuer, mais ensuite on s'arrêta et on se contenta de lui couper un doigt de la main droite, l'avant-bras gauche, les parties sexuelles et les oreilles. Le malheureux supplicié guérit de ces horribles blessures; il continua à vivre chez son maître, le bourreau, jusqu'à

la mort de celui-ci. Alors l'héritier, Kabeke, frère de Kimenkinda, qui habitait à Lukulu, l'appela près de lui. Kabolo y vécut longtemps. Kabeke fut bon pour lui; il lui donna une femme; il lui donna même un jour un paquet et demi de sel, afin de lui permettre d'acheter une esclave pour sa femme.

b) Je fais la même constatation pour le délit de *vol*. La peine appliquée varie. D'habitude, après discussion, on s'accorde sur une indemnité à payer. C'est à cette amende qu'aboutit le plus souvent l'arbitrage, s'il a lieu. La sanction est presque régulière en cas de flagrant délit. Quelqu'un a-t-il volé une chèvre, qu'il paie deux chèvres. D'ordinaire, pour le vol, on doit payer le double. Les autres espèces de vols se prêtent à bien des manœuvres et à des plaidoiries, à un vrai marécage procédurier où la justice risque trop souvent de s'égarer et se perdre. Jusqu'à ce que la condamnation a été exécutée et l'amende payée, le lésé tient habituellement le condamné à la cangue.

c) L'homicide est rare. Mais il y a des cas. Quelle est la sanction ?

Le P. Van dermeiren a relevé les coutumes suivantes :

Un chef vient à être tué par méchanceté. C'est un meurtre. Le coupable — s'il est pris — est tué et brûlé; puis, on mène en esclavage le père, la mère, les frères et sœurs (ntundu) du meurtrier; parfois, on jette en outre à l'esclavage tous les autres membres de la famille, quels qu'ils soient.

Si la femme ou une femme du chef vient à être assassinée, on tue le coupable; sa femme et sa mère sont livrées au chef lésé comme esclaves.

Si la victime est un homme du vulgaire, le coupable est tué et brûlé, et le père du meurtrier doit payer deux esclaves (un garçon et une fille) ou payer une amende

F, **168** (*suite.*)

proportionnelle de 60 à 70 mitunda ou colliers de perles bleues, 30 pour l'homme et 40 pour la femme.

d) Quand on crève l'œil à quelqu'un, volontairement bien entendu, dans l'intention de nuire, l'amende sera de trois chèvres ou un esclave.

Si on crève l'œil d'un chef, la punition est plus forte. Il arrive que le coupable est pris et tué; le père du coupable doit payer en outre deux esclaves d'indemnité.

e) Lancer à la tête d'un chef autre que le sien, une imprécation comme « *Liso lyobe* » (que « ton œil » crève!), cela peut provoquer une guerre entre les deux collectivités intéressées.

f) Si, à la chasse ou ailleurs, on blesse involontairement, même mortellement, quelqu'un, la palabre aboutit à *biboyo* c'est-à-dire, pas grand chose : l'indemnité d'un petit panier de feuilles comestibles, d'un petit pot de sel, d'une natte, d'un couteau, d'un peu de terre blanche pour se frotter, et une chèvre. Le payement fait, on rase l'individu.

g) Si une bête, appartenant à autrui, vient manger dans votre champ, vous devez avertir trois fois le propriétaire intéressé. Après, vous avez le droit de tuer l'animal; vous la rendez au propriétaire, mais en vous réservant une cuisse.

h) Si quelqu'un a lancé un maléfice, la famille de la personne maléficiée a droit de poursuite.

On impose le poison d'épreuve.

P. Colle.

F — Vie sociale

c) Coutumes juridiques

169. — *Recherche des délinquants et preuves du délit.*

1. Lorsqu'un crime a été commis par un habitant d'un village contre un habitant d'un autre village, chaque chef représentant sa collectivité défend les intérêts de ses hommes.

Lorsque le différend divise les notables d'un même village, le conflit s'évoque devant le chef.

Remarquons toutefois, que si le chef a pour mission politique de mener ses gens à la guerre, il n'a pas une obligation juridique de trancher les différends. Il ne tranche que les palabres qu'on a portés volontairement devant lui.

Comment se passent ces palabres ?

Les deux parties s'adressent donc au chef pour qu'il tranche le différend. Elles apportent leur cadeau : du poisson, des poules, etc.

Le chef fait appeler alors plusieurs grands du village. On se réunit dans la cour. A mesure que les conseillers s'amènent, ils saluent le chef.

Celui-ci s'assied, et invite le conseil à s'asseoir, en cercle ; il expose le motif de la réunion. Puis, il demande aux parties de développer leurs prétentions réciproques.

Notons qu'avant cette réunion, le chef sait déjà de quoi il retourne ; il connait le procès soit que les parties le lui aient déjà expliqué directement, soit par intermédiaire.

Chacun des plaideurs donc expose le cas à sa façon. Ils sont accroupis à la façon des tailleurs côte à côte, en face du chef, à deux ou trois mètres.

Chacun des plaideurs est généralement accompagné d'aides, d'avocats et de témoins. Ceux-ci se placent derrière ou à côté d'eux. Pendant que l'un parle, l'autre se tait, mais écoute attentivement. Le contradicteur donne son assentiment ou sa désapprobation; chaque fois que ce contradicteur approuve, il trace une ligne perpendiculaire à lui avec le doigt ou dispose de même un bâtonnet; s'il contredit, il marque une ligne parallèle à lui, ou un bâtonnet. Ce sont ses notes d'audience qui lui serviront pour la réplique. S'il veut interrompre, le chef lui dit de se taire.

Naturellement, celui qui expose l'affaire, remonte à Adam. L'autre lui riposte de la même manière. Heureux si l'un et l'autre ne vont qu'au déluge. C'est d'un long !

Mais incontestablement, du moment qu'ils discutent le nœud de l'affaire, nos Baluba sont habiles à faire valoir et à rétorquer les preuves. Les témoins sont invoqués pour corroborer; ils suivent l'argumentation avec une attention très vive, intervenant au bon moment pour approuver ou nier : cela se fait par un signe de tête ad hoc ou une interjection.

Lorsqu'un des orateurs use d'un argument si puissant, l'adversaire gratte la terre avec énergie; quand il use d'un vif mouvement du bras droit de droite à gauche, en claquant la main droite sur l'autre, cela veut dire : « c'est absolument faux ce que tu dis ».

Lorsque la partie défenderesse est affligée d'une certaine difficulté d'élocution, il a recours à un avocat qui n'est qu'un ami ou un parent plus adroit et plus

F, **169** (*suite*).

débrouillard ; celui-ci fait accord. « Moyennent tel cadeau, je consens à plaider pour toi. »

Quand les plaidoiries ont pris fin, les parties s'éloignent et le conseil délibère avec le chef. Lorsque celui-ci (ou celui qui le remplace), a entendu la discussion et que sa religion est édifiée, il prononce la sentence :

« Toi, tu as tort, tu dois payer. »

Après les parties débattent entre elles la valeur de l'indemnité. La sentence du chef porte donc sur le principe.

La sentence n'est-elle que l'expression de la majorité du conseil ? Ou le chef, après avoir entendu les anciens, pourrait-il prononcer une sentence contraire à l'avis de la majorité ?

En fait, il y a presque toujours accord. Et la sentence est l'expression de l'avis du conseil et du chef.

A juger d'après la coutume en d'autres matières, le chef ne se risquerait guère à juger contre l'avis du conseil. L'opinion publique lui serait contraire.

Au fond, il en a peut-être le droit strict; mais en Afrique, le droit n'est souvent qu'une question de pouvoir.

Les parties qui doivent un cadeau au chef pour la palabre, en doivent-ils aux membres du conseil ?

En général, elles n'en donnent pas.

Maintenant, la sentence étant prononcée par le chef, est-elle exécutée ?

Presque toujours, oui. Si des difficultés nouvelles surgissaient, on reviendrait chez le chef.

Le conseil et le chef se décident-ils, en règle générale, d'après les principes de la justice ?

Il y aurait beaucoup de réserves à faire. Ces Africains sont tellement sensibles aux... cadeaux ! Les pauvres gens n'ont pas grand espoir dans l'excellence de leur cause — si bonne soit-elle — quand leur adversaire est un riche et un puissant seigneur. Et les juges ne passent ni pour des Saint-Louis, ni pour des Baudouin à la Hache. Tant s'en faut.

Celui qui gagne le procès, s'empresse de prendre de la terre blanche ou de la cendre pour s'en frotter tout le haut du corps, depuis la ceinture, tête incluse. Les amis l'aident dans cette opération nécessaire. Puis tous ensemble s'en vont gambadant, gesticulant et criant à tue-tête *you*, *you*, *you* : ce qui est le cri de joie par excellence.

Voici une aventure qui m'est arrivée en 1901. C'était au pays des Mwika, dans une île perdue au milieu des rapides du Lualaba (Luvwa). Je causais avec le chef Kikumba. Un individu se présente :

— « Bwana, vous autres Blancs, vous n'aimez pas les paroles menteuses et les actions injustes, vos sentences sont toujours selon la vérité. Veuillez donc me faire rendre justice. Mon frère, qui habite à 3 heures d'ici, au village de Kyonzi, m'a enlevé ma femme et un de mes enfants pendant mon absence ; il a vendu ma femme comme esclave, et cela bien loin, il veut vendre aussi mon enfant et réclame encore le plus jeune, et cela pour me punir de l'avoir appelé *buti* (ensorceleur). »

Je m'adressai au chef et je lui dis : « Ces accusations sont-elles fondées ? »

F, **169** (*suite*).

— « Elles sont vraies », me dit Kikumba.

Je résolus donc de soutenir ce pauvre Noir et de lui prouver qu'il avait eu raison de me confier son infortune.

Le chef me prêta sa barque, il voulut même m'accompagner et nous voilà en route pour le village de Kyonzi. On fit venir le coupable, puis le plaignant fut invité à renouveler son accusation devant moi. D'avance je fis promettre aux deux chefs qu'ils appuiraient ma sentence. Le plaignant commença : « Un jour, peu après la mort de mon père, je dis à mon frère : c'est toi qui as jeté le sort sur notre père et qui l'as fait mourir par tes sortilèges. » Mon frère se mit en colère et exigea aussitôt réparation de l'outrage. Reconnaissant mon tort je lui offris ma barque en paiement. Il la prit mais me réclama encore des perles et des étoffes. Je n'en avais pas, je répondis : attends seulement quelques jours, et je vais m'en procurer. Je partis donc pour travailler et gagner ce qu'il me réclamait encore. Pendant mon absence, mon frère vint s'emparer de ma femme et d'un de mes enfants, il partit vendre ma femme bien loin, dans le sud, et garda mon fils aîné chez lui comme esclave. Dernièrement, il est revenu réclamer mon deuxième enfant pour le vendre aussi, n'est-il donc pas encore assez payé ? Voilà mes paroles, j'ai dit ».

L'accusé voulut s'excuser, mais les motifs qu'il apporta n'avaient aucune valeur. Comme les auditeurs disaient que la vérité avait été dite toute entière, je pris la parole : « Le plaignant a eu tort d'accuser son frère de

buti, il l'a reconnu lui-même et a donné sa barque comme réparation. Que celle-ci reste donc au possesseur actuel. Quant à la capture de la femme et de l'enfant, l'accusé a commis une grande faute, il mériterait une peine très sévère, toutefois je veux être indulgent. Voici ma sentence : « L'enfant doit être remis à son père et tout le bien que l'accusé a reçu de la femme, sa belle-sœur, doit revenir au mari. Que cela se fasse aujourd'hui même, je ne partirai pas avant d'avoir vu l'enfant et le bien ».

Des approbations bruyantes accueillirent cette sentence et l'accusé s'exécuta sur le champ.

L'heureux père retrouva son cher enfant, il l'embrassa avec effusion et reçut une poignée de grands colliers de perles. Il me remercia chaudement. En mon cœur je bénis Dieu de m'avoir permis de secourir un malheureux père et de délivrer un petit esclave.

2. A la suite d'un grand nombre d'accusations, l'instruction préliminaire conduit souvent à l'épreuve du poison, imposée par un sorcier ou volontairement offerte par l'accusé.

L'accusation de vol, par exemple, est presque toujours suivie de l'épreuve du poison. Je me souviens d'un fait datant des premiers jours de mon arrivée dans le pays. Nous étions là depuis cinq ou six jours ; nous avions planté notre tente dans la cour du chef qui était là seul avec ses femmes; tout son monde habitait provisoirement au milieu des champs. Une des femmes avait la garde de quelques pièces de fer. Le chef un jour, voulut aller prendre un bout de fer, mais..., toute la provision avait disparu. Sans hésiter il dit à cette femme : « Tu as volé ». — « Non », répond l'autre; je demande le poison d'épreuve ».

Aussitôt une autre des femmes prépare le poison.

F, **169** (*suite*).

Elle se rend devant Pungwe, le fétiche protecteur du chef, adossé contre un tronc d'arbre, à proximité. Là elle prépare sur le feu une décoction d'écorce de *mwavi*. Çà bout. Elle décante. Le poison est prêt. Cela se fit très vite.

Dès que je fus prévenu, je préparai une forte dose d'Ipeca et accourus.

Au moment où j'arrivai, la victime vomissait déjà; le poison n'était pas assez violent pour la tuer.

Donc, disait l'assistance, cette femme est innocente du vol.

J'ignore la suite de l'aventure. Mais j'ai des raisons de croire que le chef devait une « réparation » à la femme accusée. Si oui, il lui aura donné un cadeau quelconque et l'affaire aura été classée, oubliée.

Voilà la vie en Afrique.

L'an dernier, à ce que je viens d'apprendre, une femme accusée par son mari d'avoir volé quelques poissons qu'il s'était réservés, protesta de son innocence. Elle demanda et prit le poison. Elle vomit. Elle était innocente : telle est toujours la mentalité de nos Baluba, malgré tous les efforts de la civilisation.

Si quelqu'un est accusé de maléfice par le sorcier, la famille de la personne maléficiée a droit de punir le lanceur de maléfice : c'est la coutume, notée déjà plusieurs fois et notamment au nº 168.

Par l'épreuve du poison, l'accusé doit prouver son innocence. S'il la subit avec succès, il a droit à une réparation souvent considérable.

Baluba. Congo, F, *c*, 169.

On administre le poison d'épreuve de bien des manières. Nous en avons déjà mentionné deux plus haut : cela se fait le plus souvent ainsi, sans apparat, presqu'en famille. De là, la grande difficulté de remédier à cette horrible coutume.

Mais cela se fait aussi avec cérémonial, surtout quand un sorcier l'a imposé, par exemple, contre un homme accusé d'avoir jeté un sort.

Le préparateur officiel du poison s'amène revêtu de son costume de circonstance : une touffe de plumes rouge-sang sur la tête, aux reins de nombreuses peaux, le corps badigeonné d'argile blanche, les mains chargées de trois lances, d'une hâche et d'un couteau. Il fait sans retard construire un petit tertre de bois mort, le recouvre de feuilles fraîches, et l'accusé s'y accroupit, les mains liées sur le dos, à peu près nu, et doit bon gré mal gré, assister à l'opération du préparateur. Celui-ci écrase et pile l'écorce rougeâtre de l'arbre à poison, et jette ces fragments concassés dans une jarre d'eau bouillante; quand le liquide a pris la teinte désirée, il est décanté, et présenté au patient. Ce malheureux doit avaler un bon litre de ce triste breuvage; puis on lui donne autant d'eau chaude. S'il peut rendre le poison, comme on sait, l'accusation porte à faux; le sorcier accusateur n'a qu'à détaler au plus vite car les parents de la victime ont le droit de l'écharper séance tenante; l'accusé recevra en paiement, de la famille adverse, deux esclaves ou l'équivalent en perles et en étoffes. S'il ne peut vomir assez vite le breuvage, et c'est le cas ordinaire, son corps s'affaisse sur lui-même, preuve évidente qu'il est coupable. A ce moment, les parents du défunt maléficié se précipitent sur le « coupable », lui tranchent la tête, puis les bras et les jambes, et les membres palpitants sont

F, **169** (*suite.*)

jetés dans un grand brasier ; ils agissent ainsi afin de détruire complètement cet être malfaisant. Le plus souvent il se trouve là quelque anthropophage qui achète le corps coupé en morceaux et l'emporte pour la prochaine saturnale, où lui et ses compagnons dévoreront les chairs, calcineront jusqu'aux derniers débris tout ce qui ne se mange pas, se réservant seulement certains ossements et le crâne pour en faire des talismans et des amulettes magiques.

Telle est l'horrible coutume qui a cours dans tout notre Uruwa, et qui, malgré la prédication des missionnaires et l'œuvre des agents divers, exerce encore chaque année des ravages sur des nombreuses victimes. Et cependant, avec la grâce de Dieu, cette coutume invétérée disparaîtra comme les autres. Voici un petit fait qui semble le prouver. Un jour mourait tout près de la mission, un jeune homme nommé Kalama, successeur intérimaire du grand chef Kyombo ; un sorcier, consulté par les parents du défunt, accusa un brave homme de notre voisinage de lui avoir jeté le sort. Mais l'accusé, fort de son innocence demanda l'épreuve du poison. Kyombo parla si bien que l'épreuve n'eut pas lieu et que notre homme fut mis immédiatement en liberté. Ce fait n'est pas unique, il semble même que les sorciers sont devenus moins hardis dans leurs accusations. D'ailleurs tous se sont prudemment retirés loin d'ici « les Blancs, disent-ils, ont tué notre puissance ; notre génie ne parle plus dans le voisinage des missionnaires ». P. COLLE.

F. — Vie sociale.

c) Coutumes juridiques

170. — *Droit d'asile.*

Le droit d'asile n'existe pas en Uruwa. Jamais je n'ai entendu parler de lieux ou de personnes où le criminel put trouver un abri inviolable.

Toutefois le malheureux qui est menacé de mort, peut avoir quelque espoir de salut en se réfugiant chez un chef, ennemi de son village et de force égale au sien. Et s'il a là des parents ou des amis puissants, il n'a plus rien à craindre. Le cas échéant, le chef qui lui a donné asile le défendrait même les armes à la main. Que de guerres n'ont pas eu d'autre cause. L'extradition n'est pas de droit. Je dois ajouter que les petites gens, les esclaves surtout, n'ont pas cette ressource.

Actuellement, missions et stations des blancs sont des asiles sacrés. Les noirs réfugiés là n'ont pas à craindre la lance ou le poison. En voici une preuve. En 1908, un noir tuait par mégarde, par malheur, la dernière princesse capable de donner des enfants pour faire continuer la famille de Kyombo mbayo, sur le point de s'éteindre. Cette femme était Kyungu, petite nièce de Kyombo jeune fille de 15 à 16 ans. Aux yeux de nos Baluba, c'était un crime horrible. Dans tous le pays s'élevèrent des clameurs : « Les Bakyombo sont morts, les Bakyombo sont morts ! Mort à l'assassin ! » Celui-ci s'était enfui à notre mission. Le chef envoya députation sur députation auprès des missionnaires pour obtenir

que le meurtrier involontaire leur fut livré. Chaque fois ils furent éconduits. Et bien, personne n'osa, à la mission, venger la princesse défunte. Néanmoins pour calmer les esprits, les Pères confièrent le malheureux au blanc du poste voisin, qui l'envoya en lieu sûr.

P. Colle.

F. — Vie sociale

d) ORGANISATION SOCIALE

173. — *Vie sédentaire.*

Il n'y a pas de vie pastorale.

On ne peut pas dire qu'il y a vie nomade. On se déplace pour s'établir quelques jours au bord des rivières poissonneuses pour pêcher; aussi pour cueillir le caoutchouc.

Pour exercer le commerce au loin, il y a des petits groupes, formés en caravanes, ainsi qu'il a été vu au nº 162. Ils restent parfois partis durant des mois.

Notons que c'est probablement à ces déplacements périodiques, causés par les nécessités commerciales, qu'on doit l'introduction des associations secrètes, dont il a été si longuement question au nº 119.

Il y a aussi des gens qui se déplacent pour faire le sel, durant deux ou trois semaines.

Mais la peuplade comme telle, ni les gros villages, ni les groupements puissants, composant la masse de la population ne se déplacent pas. Le gros des Baluba est sédentaire.

Assurément des villages changent de place, mais c'est tout proche. Ce n'est pas un déplacement sérieux.

Autrefois il y eut des immigrations et des émigrations par suite de conquête (voir notamment au nº 7). Aujourd'hui, depuis l'arrivée des blancs, tout cela est classé.

Nos Baluba sont nettement sédentaires.

P. COLLE.

F. — Vie sociale.

d) Organisation sociale

174. — *Classes et castes.*

Comme on a pu le voir, la population d'Uruwa se partage en classes distinctes nettement caractérisées.

C'est tout d'abord la caste sacrée du bulohwe, qui préside aux destinées du pays.

C'est aussi la classe des « ennoblis », des bilolo, à qui le chef confie une partie de ses gens.

Puis vient la classe des « babanzi » qui forment en quelque sorte l'aristocratie du village.

Les hommes libres et les affranchis constituent le peuple proprement dit. Tout homme capable de porter les armes est astreint à la guerre. Il n'y a donc pas de classe à part pour les guerriers. Il n'y a pas non plus de caste à part pour les commerçants ni pour les artisans. Seuls les forgerons semblent jouir d'un certain prestige de métier.

Pour les circoncis et les sociétés secrètes, voir nos 75 et 119.

Les sorciers pratiquants, c'est-à-dire les faiseurs attitrés d'amulettes, semblent constituer un clan, tout en étant déjà de l'une ou l'autre classe précitée.

Quant aux droits et aux devoirs de chacun, et à la manière d'entrer et de sortir d'une caste, tout en a été dit dans les articles précédents nos 46, 95, 101, 103, 106, 117, 119.

Pour la caste des esclaves, voyez 175.

P. Colle.

F. — Vie sociale

d) ORGANISATION SOCIALE

175. — *Esclavage.*

L'esclavage domestique est fortement pratiqué.

Quelle est l'origine de ces esclaves? J'ai noté deux sources principales : les prisonniers de guerre et les hommes libres réduits de force en esclavage.

Pour la seconde catégorie, pas d'explications nécessaires après ce qui a été rapporté aux nos 168 et 169?

Quant à la première source, notons qu'avant l'arrivée des blancs et notamment aux environs de 1880, nos Baluba allaient razzier les tribus voisines, avec un entrain digne d'une meilleure cause. Ils ramenaient presque chaque fois une quantité d'esclaves.

A ces expéditions guerrières prenaient part les hommes libres naturellement, mais aussi des esclaves. A ces derniers on disait : « Voulez-vous vous libérer? Combattez avec courage et faites prisonniers deux hommes ou deux femmes ; ce sera votre rançon de liberté ». De fait l'esclave vainqueur, offrait ces deux captifs à son maître et devenait libre. A la mission, nous avions plusieurs hommes libérés ainsi, dont un chef.

Ces expéditions ou mieux ces chasses à esclaves s'appellent *musumba*.

Ces razzia sont décidées en conseil. Le chef n'y prend point part. Il se contente d'y envoyer ses guerriers sous l'autorité du Kalala.

Pour la circonstance, le Kalala prend le nom de :

Mwana vita, fils de la guerre. Le chef en l'envoyant lui remet : deux lances, un bouclier, une peau de léopard, une étoffe indigène et une hache : chaque objet est un symbole ; puis il lui donne un pas de conduite.

Chaque guerrier a pour but de prendre le plus d'esclaves possibles. Evidemment les femmes et les enfants en feront presque tous les frais. Il a droit à retenir pour lui un prisonnier sur trois, deux sur quatre. Ce qu'il ne peut garder est remis au Kalala. Au retour de l'expédition, le Kalala donne à son chef les trois quarts des esclaves et garde un quart pour lui.

Maintenant que les razzias sont défendues, cette source de l'esclavage est tarie.

Reste l'autre.

Je connus un pygmée réduit à l'esclavage pour avoir tiré sur une chèvre. Un jour, une dispute éclate entre un pygmée et un mluba; au cours de la bagarre, le petit homme rageur prend une hache et blesse son adversaire; la famille du blessé prit la fille du pygmée, en réparation, et la vendit. Les missionnaires ont pu, depuis, la racheter.

Tout cela est strictement conforme à la coutume.

En 1905, trois hommes venus du pays Buhombo, près de la Lukuga, passaient sur le territoire de Kyombo. A bout de vivres, ils avaient pénétré dans le village de Mazanza pour en acheter. Sans autre forme de procès, les habitants leur avaient mis la cangue au cou, prétextant sans doute un grief ancien, et les avaient vendus aux esclavagistes. Quand nous eûmes vent de l'affaire, c'était trop tard. Ils avaient été emmenés vers la côte.

Je pourrais multiplier à l'infini des cas semblables. En voici un capable d'intéresser plus d'un lecteur.

Un soir d'octobre 1906, nous étions mes deux con-

F, **175** (*suite.*)

frères et moi à faire en commun notre lecture spirituelle. Tout-à-coup un homme de notre village vient vers nous haletant, et dit : « Pères, j'ai rencontré ma sœur esclave qu'on m'avait volé il y a quelques années ; donnez-moi du monde que j'aille la reprendre. Vite Pères, car on va la vendre. » J'envoie avertir notre chef chrétien, et je lui dis : « Suis cet homme, et s'il est vrai que la jeune fille qu'il a rencontrée est sa sœur, tu diras à ceux qui la tiennent de venir la vendre ici. S'ils refusent, tu diras au chef du village où ils logent de t'aider à les faire venir. » Et les voilà partis. Deux heures ne sont pas écoulées, que nous voyons arriver un groupe d'hommes avec la jeune esclave. A ma demande, les possesseurs consentent à s'en dessaisir. Séance tenante, ils en reçoivent le prix convenu. Je dis alors à la jeune fille de raconter son histoire. Voici ce qu'elle me dit : « J'étais encore petite fille. Un jour je me rendais de mon village à la rivière pour y puiser de l'eau. Tout à coup un homme caché dans les hautes herbes bondit sur moi, mit sa main sur ma bouche et m'emporta en courant vers la forêt. Là il me dit : « Ta sœur était ma femme ; elle n'a pas voulu rester avec moi ; j'ai redemandé à ton père le cadeau de fiançailles, il n'a pas voulu me le donner, voilà pourquoi je t'ai enlevée. » Longtemps nous marchâmes. Nous passâmes la nuit dans le bois. Le lendemain nous continuâmes notre route jusqu'à un village situé sur la Luisi. Là il me vendit au chef du pays. J'étais devenue esclave. Je me consolai en disant : « Peut-être que mes frères

apprendront où je suis et viendront me délivrer. » J'attendis en vain. Un jour, le chef mourut; comme de coutume, deux jeunes esclaves devaient être enterrées avec lui. Redoutant que je ne fus désignée, je me mis aux aguets, et fus assez heureuse pour saisir un bout de conversation où les grands décidaient de m'enterrer vivante. Sans attendre un instant, je m'enfuis dans les hautes herbes, puis dans les bois; je courais de toutes mes forces pour m'éloigner le plus possible, avant qu'on eut songé à me chercher. Je restai deux jours loin de tout village. Poussée par la faim, je dus me diriger vers un champ que j'avais aperçu. Malheureusement deux hommes m'avait remarquée. Ils coururent après moi, me lièrent, et sur le champ partirent pour me vendre. Nous étions arrivés au village, pas loin d'ici, quand le soleil passa derrière l'horizon. Les deux hommes alors me mirent près d'eux et me sommèrent de dire à tous que j'étais leur parente. Personne d'ailleurs ne nous dit rien, car les deux hommes qui m'emmenaient avaient des amis au village. Mais voilà que des jeunes gens habillés d'étoffe vinrent près du feu où j'étais accroupie, pour allumer leur pipe. L'un d'eux me regarda en face, puis dit un mot à ses compagnons et tous partirent. J'étais là accroupie près du feu, trop triste pour pouvoir dormir. Peu après je fus bien étonnée de voir revenir ces mêmes jeunes gens; le jeune homme qui m'avait tant regardée vint près de moi, me prit par les mains, et me dit : « Kaka, je suis ton frère Kijangi; je viens te délivrer ». Alors nous sommes tous venus ici. Telle est mon histoire, Père. C'est tout. » Voilà comment le bon Dieu vient parfois consoler le cœur du missionnaire au moment et dans les circonstances les plus inattendus. Aujourd'hui

F, **175** (*suite*).

la jeune fille a épousé un chrétien, et vit heureuse au village de la mission Lukulu.

Les enfants des esclaves sont esclaves. Ils restent la propriété du maître des parents. Celui-ci en fait ce qu'il veut. Pardon : il est plus exact de dire qu'il en dispose comme il veut. Il a leur liberté en mains. Il peut les vendre s'il le désire.

Mais s'il les garde chez lui, il les traitera bien, tout comme ses chèvres et ses poules. Son intérêt l'exige.

Et si le maître tuait son esclave, l'opinion publique le jugerait mal. Ce serait mal vu, considéré comme un abus de pouvoir; mais personne ne songerait à lui en demander compte, pas plus d'ailleurs que s'il tuait sa chèvre.

Mais le cas ne se présente guère, en dehors des meurtres rituels.

La condition de l'esclave est douce. On a vu qu'il pouvait posséder quelque propriété mobilière et que souvent, s'il était vraiment méritant, il trouvait le moyen de se libérer en se rachetant.

En cas de contestation avec son maître sur la possession de sa chèvre, par exemple, l'esclave demandera une palabre et peut gagner son procès.

Où habitent les esclaves?

Dans un grand village, ils habitent sur le pourtour. Les esclaves d'un chef sont là, groupés dans un petit village, sous la surveillance d'un fonctionnaire du chef, souvent esclave lui aussi. La surveillance n'est pas étroite. Ils pourraient s'enfuir; ils ne le font pas. Ils n'ont

guère à se plaindre; ils restent. Pourquoi s'enfuir? Pour échouer chez un autre chef, peut-être plus dur pour ses esclaves? Le risque n'en vaut pas la peine. Car il y a le risque d'être repris et puni.

Les esclaves ne sont pas admis à se racheter par leurs propres enfants, en aient-ils un nombre conséquent; ceux-ci en effet, étant eux-mêmes esclaves.

Ils sont assez considérés. En fait on ne les regarde pas comme du bétail.

A l'arrivée des blancs, la plupart se sont déclarés indépendants; je parle surtout des esclaves des chefs, nés au pays de parents esclaves, groupés en villages plus ou moins étendus.

Quant aux esclaves des particuliers, ils habitent dans ces cabanes au rebord du village ou même à proximité de leurs maîtres. La forme de ces huttes est la même mais elle est généralement plus petite. Au reste ceci dépend d'eux-mêmes : c'est à eux de l'édifier.

Ces esclaves doivent travailler pour le maître, c'est entendu. Mais cela se réduit à peu de chose.

Les esclaves des chefs notamment paient surtout par redevances annuelles sur le produit des récoltes. Ils offrent les prémices et une certaine quantité. J'ignore si la proportion est fixée strictement d'avance.

Bref, ces esclaves des chefs se trouvent, en fait, dans la même situation que les hommes libres recrutés par le chef pour son service : une des seules différences c'est que les esclaves ne s'en vont pas, le travail accompli. Ils restent au service.

Tous esclaves sont courbés sous les mêmes usages. Ils parlent la même langue. Exception est faite ici et là par un étranger d'autre race.

J'ai noté la présence de beaucoup d'esclaves Bahombo,

F, **175** (*suite.*)

des bords de la Lukuga, là où plongèrent les dernières razzias. Vers le sud du pays, les esclaves Babemba et Batabwa l'emportent sur les Bahombo et autres tribus.

Qu'on me permette de terminer ce sujet par l'histoire du petit Mikaeli Lisase :

C'était en juin 1902. Je parcourais la région au sud de notre mission.

Après une journée de sept heures de marche, au grand soleil de l'Uruwa, sur des collines arides, j'arrive le soir au petit village du chef Lukwente. Après les saluts d'usage je me promène à la fraîcheur du soir, à travers les huttes primitives mais bien alignées. Je jouis des charmes de cette nature sauvage tout en essayant de lier conversation avec les habitants.

Tout à coup, je crois entendre des cris plaintifs dans les herbes avoisinantes, j'approche et je découvre, dans une misérable cabane ouverte à tous les vents, un pauvre garçon d'une dizaine d'années. Son visage amaigri, ses yeux caves, ces membres grêles et desséchés me disent assez qu'une longue souffrance a miné ce petit malheureux. Si du moins sa mère était là pour calmer ses douleurs ! Mais non, quelques haillons sur ce corps malade, des ordures et des cendres amoncelées dans un coin, des tisons éteints dans le foyer, tout indique que la pitié est absente, que cet enfant est abandonné; il est esclave.

Comment rester insensible devant une telle misère! Je me penche vers ce malheureux, j'ajuste ces haillons

et, pendant que des paroles amicales calment sa crainte, je rallume le feu éteint. A la lueur du feu qui pétille, le malade a reconnu en moi un ami compatissant, peu à peu il se laisse aller à une joie expansive et nous lions conversation.

« Eh bien, mon pauvre petit, que fais-tu ici tout seul ? tu m'as l'air bien malade ? »

— Oui ; Bwana, je souffre beaucoup, je tousse nuit et jour, donne-moi des remèdes, si tu en as ici.

Je t'en donnerai, et de bons, mais dis-moi, où est ta mère ?

— Ma mère, oh, elle est bien loin, là-bas, chez Mulenga.

— Mais alors, qui te soigne, qui te nourrit ?

— Je suis esclave du chef Lukwente. Il y a trois lunes, — je suis devenu malade; mon maître croyait que j'allais mourir, et il m'a fait porter ici; chaque matin sa femme m'apporte quelques racines de manioc, un peu d'eau et du bois, et ainsi je vis encore.

— Pourquoi donc es-tu esclave ?

— Bwana, toi tu m'aimes, je vais te le raconter.

Et l'enfant me développe, au milieu de fréquents accès de toux, l'histoire suivante :

— Je vivais tranquille avec mon père, ma mère et mes deux petites sœurs, au village de Malala sur le Balaï; mon bonheur était de tendre des pièges aux oiseaux et aux chats sauvages, avec deux ou trois autres compagnons. Or, cette année, la récolte de maïs avait été abondante, et Malala avait invité tout le monde à venir boire du pombé. Mon père, lui, en avait bu beaucoup, il s'était enivré. Un petit chef voisin, également ivre vint lui chercher querelle. Mon père qui était plus fort, le jeta par terre, le battit, lui lança toutes sortes

F, **175** (*suite.*)

d'insultes et d'imprécations, après quoi chacun s'en alla dormir. Malheureusement trois jours plus tard, le chef devint malade et mourut; aussitôt ses parents, soupçonnant mon père de lui avoir jeté un sort, se rendent chez un grand sorcier du Lualaba; celui-ci consulte son génie et en reçoit l'assurance que mon père est le vrai ensorceleur. A l'instant, tous accourent furieux vers notre hutte, armés de hâches, de lances et de flèches; ils s'emparent de mon père, le lient, le garottent, l'entraînent dans la brousse, et là le fils du mort levant sa hâche avec rage, lui en assène deux coups sur le crâne, puis tous se retirent, abandonnant le cadavre aux bêtes. Mais un « Kazanzi » (anthropophage) avait tout vu. Il alla sur le champ quérir quelques membres de sa secte, vint avec eux achever mon père qui respirait encore, et recueillir dans des calebasses le sang qui coulait des profondes blessures. Puis il enroula le cadavre dans un grand filet de chasse, et l'emporta sur le bord de la rivière, où tous ensemble se mirent à couper le corps en morceaux, à le faire cuire dans de grands pots et à les dévorer comme des hyènes.

Ma mère avait fui avec mes deux petites sœurs et moi, chez ses parents. Mais le fils du chef ne se croyant pas assez payé, vint me réclamer comme esclave, et peu après il me vendit au chef Lukwente.

Depuis ce temps on a déjà recolté le nouveau maïs et pourtant je ne puis oublier les cris plaintifs de mon père garotté, ni les hurlements furieux de ses ennemis. A

chaque instant je sens qu'on me méprise, j'entends des insultes comme celle-ci : « fils d'ensorceleur, fils d'assassin; » si je veux répondre, on me frappe. Mais Bwana, je suis fatigué; du reste, je t'ai dit à peu près tout.

— Oui, mon ami, cela suffit; je vois combien tu es malheureux ici; mais écoute : je suis un Bwana de Lukulu, je suis venu ici précisément pour rechercher des esclaves abandonnés, et les emmener chez nous; il y en a déjà beaucoup, dont plusieurs grands comme toi, et tous sont bien portants, ils ont de la bouillie trois fois par jour et presque toujours de la viande dans leur sauce. Viens avec moi, et j'espère que tu guériras. En attendant, dors bien tranquille; je vais parler à ton maître et, demain je te ferai porter chez nous. Allons bonsoir.

— « Bonsoir, Bwana », c'est tout ce que mon petit malade put répondre. Décidément, c'en était trop; son regard ébahi et joyeux en même temps semblait dire : « Est-ce possible, est-ce bien vrai » ?

Oui, mon pauvre ami, c'est bien vrai, et je n'ai qu'un regret, c'est de ne pouvoir racheter tous tes pareils.

Le lendemain, au premier chant du coq, je suis sur pied. Pendant que mes porteurs plient la tente et le lit de camp, que mon boy prépare une tasse de café, je fais venir Lukwente :

Tu sais, mon brave, lui dis-je en lui tapautant le ventre pour lui donner une belle humeur, tu sais, il y a là dans les herbes un esclave malade, bien malade; il mourra sans doute dans quelques jours. Cet esclave est à toi ?

— Non, Bwana, ce n'est pas un esclave, c'est un enfant du village; on l'a porté dans la brousse parce qu'il pourrait communiquer son mal à d'autres.

— Allons, allons, Lukwente, pas de mensonges. Si

F, **175** (*suite.*)

c'était un enfant libre, il y aurait près de lui quelqu'un pour le soigner, et je n'aurais pas trouvé dans sa hutte un monceau de cendres et d'ordures. Cet enfant est esclave, je le sais ; pourquoi le nier ? Tiens, je veux te l'acheter et le payer tout de suite; je t'en donne dix brasses d'étoffe et dix colliers de perles ; les voici ; tu n'as aucun intérêt à refuser, car cet enfant va bientôt mourir.

Et le vieux chef anxieux, sans répondre, se met à parler à l'oreille de son voisin accroupi à sa droite, celui-ci lui répond de même, puis tous deux palpent, repalpent mes étoffes et mes perles. Enfin après quelques instants de ce manège mystérieux, Lukwente se décide :

« Bwana, c'est bien, mon esclave est à toi. »

Et moi, sans plus tarder, je vais chercher mon malade, on le lave, on lui sert une bouillie claire, je l'habille d'un pagne neuf et le voilà prêt à partir pour la station.

Parmi mes porteurs, Katolo et Yumba sont bien bâtis. Leur paresse habituelle n'a pas réussi à atrophier leurs biceps ; je leur confie mon Lisase (c'est le nom de mon racheté). Ils le porteront sur leur dos à tour de rôle.

— Vous entendez bien, Katolo et Yumba, portez-le prudemment, sans secousse, car il est bien malade. Quand il voudra se reposer, arrêtez-vous ; mais tâchez d'arriver au Lukulu avant la nuit.

Et les voilà partis. Mon Lisase semble tout heureux ;

il me dit au revoir de la voix et de la main, et je continue ma route pour racheter ailleurs d'autres enfants.

Huit jours plus tard, j'ai le bonheur de rentrer à la mission avec cinq nouveaux rachetés; je trouve mon Lisase à côté d'un bon feu, dans une chambre servant d'infirmerie; près de lui un de nos grands enfants pour le soigner.

— Eh bien, Lisase, te voilà mieux que dans ta misérable paillotte de Lukwente. Comment vas-tu?

— Oh Bwana, on est bien ici, mais je suis encore bien malade.

— Patience, mon ami, si le Bon Dieu le veut, tu guériras.

De fait, le petit est bien mal; sa toux ne lui laisse plus guère de relâche, sa respiration est gênée, le côté est douloureux, ses nuits ne sont plus que de longues insomnies, et l'appétit a disparu. Tous nos remèdes restent sans effet. Il est temps de lui donner le grand remède. On lui explique sans tarder les grands vérités; notre malade les comprend sans peine, car il a l'intelligence bien ouverte. Le jugeant convenablement préparé, le P. Supérieur le baptise et lui donne le nom de Michel. Malgré ces douleurs, notre Mikaeli semble tout joyeux; malheureusement, il tombe presque aussitôt dans une syncope dont nous ne parvenons pas à le tirer et vingt-quatre heures après son baptême, son âme va grossir au Ciel le groupe des petits Baluba régénérés. Il intercède maintenant avec eux pour ses compatriotes infidèles.

P. Colle.

F. — Vie sociale

e) Organisation politique

176. — *Existe-t-il une organisation politique distincte du groupe familial ?*

Oui, incontestablement.

La peuplade que nous étudions est organisée comme une unité féodale.

Ce pays est, comme on le sait déjà, le pays du grand chef Tumbwe; le successeur de ce chef réside près du Tanganika, dans les montagnes du Marungu. Tumbwe conquit ce pays. A lui le droit de l'administrer, de le conserver intact contre les envahissements étrangers; à lui d'agrandir son domaine par des guerres, des traités ou par d'autres moyens admis par la coutume.

Ne pouvant administrer lui-même ce vaste territoire, il le confia, il y a environ cent-cinquante ans, aux fils de Kabalo, son parent, à Sohola et Kayua, qui vinrent en prendre possession avec leurs deux sœurs Kabwa et Kalunga. Tumbwe leur céda, contre une redevance annuelle, tous ses droits et devoirs. Il gardait donc la suzeraineté.

Les vassaux de Tumbwe ont deux prestations à remplir : l'une, occasionnelle, d'ordre militaire; l'autre, annuelle, d'ordre économique.

Chaque année Tumbwe vient en Uruwa recueillir, soit directement lui-même, soit par délégué, le tribut en nature : vivres, bétail ou esclaves.

On sait que des fils de Kabalo, Sohola l'aîné occupa

le nord-ouest et devint père de la branche aînée; Kayua occupa le sud-est; son neveu Kabwila, fils de sa sœur cadette Kalunga, reçut le titre de fondateur de la branche cadette. Les descendants de la sœur aînée occupèrent le pays de Sohola; ceux de la sœur cadette le pays de Kayua. Les deux fils de Kabalo sont, de par leur mère, *Mulohwe* et *Mfumu,* c'est-à-dire chefs de sang sacré.

Comment occupent-ils le pays?

Le chef de sang sacré fait choix pour son propre usage et celui des gens qui se fixent dans son village d'une part suffisante de terres arables, de rivières et de marais poissonneux. A ses neveux, enfants, cousins, ainsi qu'à ses plus fidèles serviteurs qu'il veut spécialement récompenser il confie des portions de territoire avec mission d'y établir des villages. Le menu peuple se groupe autour de ces chefs au gré de ses caprices et de ses intérêts. Le reste du pays est tenu en réserve pour les nécessités à venir : c'est une sorte de terre commune où les sujets du chef et des sous-chefs peuvent aller cultiver et chasser ; là s'organisent les grandes *Kitumpa,* incendies des herbes, où tous viennent collectivement ramasser le gibier.

Quand une région a été concédée à un sous-chef, le chef n'a plus de prétention à émettre sur le produit; s'il en désirait les fruits, il devrait les payer comme un autre citoyen; s'il s'en emparaît par la force ou de toute autre manière ce serait un vol.

Cependant le sous-chef reconnaît l'autorité du chef par l'offrande des prémices et d'une redevance prélevée sur le produit des cultures, de la pêche ou de la chasse.

Aussi quand un homme a cultivé ses champs, du premier produit qu'il récolte il détache cinq ou six épis de

F, **176** (*suite.*)

maïs et les porte chez son chef. C'est l'offrande des prémices, reconnaissance symbolique de la vassalité. Ceci est obligatoire. La coutume le veut.

Quand la récolte est terminée, le sous-chef en prendra pour la porter chez le chef. Assurément il s'efforcera de donner le moins possible. Le chef réclamera le plus possible. La quantité cédée dépend donc de la moisson, de l'habileté et de la force des hommes en présence.

Si les sous-chefs se mettaient en tête de refuser l'annuelle redevance, le chef aurait le droit de l'exiger *manu militari*. Ainsi le veut la coutume. Au besoin il irait jusqu'à leur enlever la partie du pays concédé pour l'attribuer à des sous-chefs plus fidèles. Cette dépossession serait une véritable honte, la punition d'une félonie.

A ce propos une remarque s'impose. Si le sous-chef insoumis était un *mulohwe* le chef ne pourrait recourir aux armes contre lui; le mulohwe est de sang sacré; l'assaillant serait menacé de la vengeance des esprits gardiens du sang sacré. En règle, du reste, le chef laissera à son vassal même insoumis un lambeau de terres, pour sa famille et son héritier; il ne tuera pas par le fer mais on dit dans les coins qu'il n'hésiterait pas à s'en défaire par le poison.

Voyez bien les degrés de l'échelle. En haut Tumbwe qui investit les fils de Kabalo; ceux-ci investissent des sous-chefs; ceux-ci font de même à leur tour. Car de même que les chefs, l'aîné de la famille fait cession de terres à ses cadets; ceux-ci les partagent entre

leurs sous-chefs; ces derniers en donnent aux membres de leur famille, toujours avec l'obligation de créer un village et de payer des redevances en nature.

Toutes ces personnalités investies, grandes ou petites, groupent autour d'elles, sur des domaines qu'elles possèdent, une clientèle composée — outre des Baluba issus de leur famille, surtout par la descendance masculine qui ne pouvant hériter retombe dans le vulgaire — des esclaves affranchis ou étrangers, qui sont venus se placer sous leur protection. Ces étrangers sont parfois nombreux : ce sont des Batabwa, des Babemba, des Bahombo etc. Ainsi se constituent et se perpétuent les clans, qui forment l'épine dorsale de tout cet organisme; c'est sur le clan que s'échaffaude toute la superstruction féodale que j'ai essayé d'esquisser avec son armature de droits et de devoirs.

Il n'y a pas que les relations personnelles de chef inférieur à chef supérieur pour constituer l'armature politique de la région de nos Baluba; il y a aussi les palabres entre le chef de la région avec les chefs de village, soit à propos de prestations, soit à propos d'infractions de territoires, etc. C'est une institution politique à relever.

P. Colle.

F. — Vie sociale.

e) Organisation politique

177. — *Le chef.*

Comment se fait-il que le pouvoir soit attribué de droit à telle et telle famille, au point qu'il serait impossible d'en investir quelqu'autre qui ne s'y rattache pas? C'est que cette famille seule a reçu le dépôt de l'autorité (bufumu) et que son autorité a été sacrée et est devenue (bulohwe) par un être inconnu, en relation avec les esprits. Par conséquent, seuls les descendants de cette famille portent dans leurs veines le sang du bulohwe ou autorité sacrée.

La tradition a conservé le souvenir de cette origine de l'autorité en Uruwa. Elle m'a été contée par des voyageurs du Kamelondo (Lualaba) venus d'un village en amont d'Ankoro.

Un soir que nous venions de parcourir une étape entre Ankoro et Buli, je m'étais accroupi au milieu de mes hommes. Personne d'entre eux n'avait encore vu de missionnaires. Etonnés de m'entendre parler leur langue, ils m'eurent vite donné leur confiance. Nous devisions ensemble en fumant la pipe autour du feu de bois, quand la conversation tomba sur les chefs, sur la source de leur autorité, sur le « buhlowe ». L'aîné de la bande se mit à me raconter l'histoire du bulohwe, que j'écoutai avec la plus vive attention. Le soir même je la mettais par écrit. Trois semaines plus tard, voulant savoir si

tous les détails étaient exacts, j'invite mon homme à me raconter encore une fois la même histoire. Il le fit absolument dans le même ordre et avec les mêmes détails. Bien plus, je l'ai entendue raconter, avec des détails plus sommaires il est vrai, chez les Batabwa du Marungu, et les Batumbwe des bords du Tanganika. Nul doute que c'est bien là l'écho de la tradition.

« Le chef de sang sacré », appellation que nous avons déjà rencontrée plusieurs fois et notamment au n° 176, lorsqu'il s'est agi d'établir le caractère féodal du régime politique de nos Baluba, signifie que Kyombo, par exemple, un des chefs actuellement en exercice, est chef du sang sacré par Kabwiba, qui était du sang de Tumbwe, le fondateur et le conquérant. Or, Tumbwe est du sang de Kongolo, qui était du sang sacré, divin, des « fils des esprits », quelque chose sans doute comme les « fils de Dieu » des antiques religions d'Orient et d'Egypte.

Le sang sacré qui coule dans les veines du chef jouit d'immunités. Ainsi jamais personne ne s'avisera d'immoler un de ces chefs, même capturés à la guerre ou dans une rébellion. Attenter à la vie d'un tel dépositaire du sang sacré, c'est s'exposer à la vengeance implacable des esprits, gardiens jaloux de la race.

Le chef mulohwe mange à part; il ne peut être vu à manger.

La femme du chef qui le sert à table doit se vêtir d'une manière spéciale — à peu près comme le sorcier doit se vêtir selon le rite quand il va entrer en contact avec les esprits.

Notre chef ne peut manger de la nourriture autre que celle préparée sur le feu luvyo allumé suivant le rite traditionnel (par giration), lequel feu est réputé venir des esprits.

F, **177** (*suite.*)

A sa mort, le chef est enterré à part dans une cabane, à proximité du village. Ses ongles sont conservés avec un respect religieux. Sous peine de mort, le neveu, doit conserver ces ongles : s'il les perdait, on le tuerait.

Ainsi, par ces diverses particularités, le caractère sacré du chef mulohwe s'affirme de façon indiscutable.

Les autres chefs — l'exception — qui n'ont pas de sang sacré dans leurs veines, au moins en partie, ne jouissent pas des immunités indiquées. On les appelle kilolo (pl. bilolo).

Considérez maintenant l'ensemble du monument politique de la société balubaise. Du haut en bas c'est une vaste hiérarchie à rapports personnels, basée sur la parenté. Du haut en bas, on pratique l'investiture.

L'investi, pour autant qu'il n'a pas démérité, passe l'autorité et les fonctions à sa descendance, suivant l'ordre traditionnel, de l'oncle maternel au neveu.

Ainsi le chef A a deux frères et deux sœurs : ses successeurs immédiats sont ses deux frères par rang d'âge. Le fils aîné de la sœur aînée succèdera quand ses oncles seront décédés. Règle ne varietur.

S'il n'y a pas de frère ni de sœur, la chefferie passera à la branche cadette la plus rapprochée. (Voir la généalogie des chefs au nº 7.)

La question du sang est donc tout-à-fait prédominente et toujours par les femmes qui sont les dépositaires de la race.

Les fonctions du chef sont multiples :

a) Il est le chef de la guerre ; c'est lui qui déclare la guerre et mène ses gens à la bataille. Bien entendu, c'est le principe ceci. En fait, ce droit comme tous les autres est tempéré par l'usage. Nos Baluba, je l'ai déjà dit plusieurs fois, sont très indépendants de caractère ; s'il leur plaît d'aller à la guerre, ils iront ; ils en sont friands du reste, c'est une occasion de rapines. Mais s'ils ne voulaient pas, leur chef pourrait-il les y forcer ? Je ne le crois pas. Ces rapports me font penser à ceux des Francs avec Charlemagne qui faisait chaque année appel à ses bandes pour la campagne d'été. Il est vrai qu'une fois en campagne le chef commande et les soldats obéissent : la discipline veut ça.

N'oublions pas cependant qu'ici presque tous ces chefs sont de même sang ; c'est une collection de parents à des degrés divers. De ce chef, le droit de réquisition à l'égard des vassaux acquiert plus d'importance.

b) Le chef convoque et préside les palabres ; ainsi se dessine la face judiciaire de sa mission.

c) A-t-il une mission religieuse collective ?

Possible, mais je n'en ai jamais observé l'une ou l'autre manifestation. Assurément, il possède et vénère ses mânes à lui ; le fétiche du chef est celui de sa mère ; il ira à son neveu. Ses enfants auront d'autres fétiches. Il semble cependant que le fétiche Pungwe, vrai fétiche de la famille du chef, soit une sorte de drapeau, de blason destiné à resserrer les liens religieux de toute la communauté, et à ce titre, le chef a donc une influence religieuse.

Au fond, la puissance du chef est plutôt d'ordre moral, il agit par la persuasion bien plus que par la force.

F, **177** (*suite.*)

A part les grands qui l'entourent au village, il n'a pas de garde personnelle.

Il n'a le droit, le vrai droit de réquisition, qu'à l'égard de ses esclaves, et encore, nous l'avons vu, dans des cas déterminés.

Mais si un chef abusait de son autorité?

Je ne l'ai jamais vu. Mais d'après les on-dit voici ce qui arriverait : ou bien on réclamerait au chef supérieur ou suzerain et celui-ci interviendrait et au besoin déposerait même par la force le mauvais chef; ou bien ses hommes l'abandonneraient un à un ou en masse, le laissant seul, sans puissance et sans crédit.

J'ai connu un chef abandonné pour ce motif de tout son monde.

Les sœurs du chef peuvent être cheffesses. Leur mari, dans ce cas, est une espèce de prince-consort. Notons qu'elles n'en ont jamais qu'un... à la fois. Pas d'exemple de polyandrie simultanée.

Veut-on avoir une idée de la redevance? Voici un Mulohwe, Kyombo, savez-vous ce qu'il paie à Tumbwe? Notez qu'il ne lui paie maintenant cette redevance que lorsque Tumbwe en a besoin et qu'il la lui réclame — donc pas annuellement : — deux esclaves, cinq ou six chèvres, une quantité de vivres en farine, poisson, viande fumée. Jadis c'était bien plus.

Voici comment la cérémonie se passe. D'abord Tumbwe s'amène lui-même; depuis l'arrivée des blancs dans le pays, il n'agit plus par mandataire. Donc, il y a peu de

temps, d'après mes renseignements il vint en Uruwa. Kyombo va au-devant de lui avec les principaux notables de sa seigneurie ou de son village, qui, derrière lui, amènent les cadeaux (mulambu). Ces cadeaux ont pour signification : d'abord de reconnaître son infériorité et sa vassalité, puis de lui faire honneur.

Arrivé à proximité, Kyombo se met à plat ventre devant le Tumbwe : ainsi il exprime sa sujetion; puis, il approche de son seigneur en grimpant sur les mains et les genoux. Alors dans un flux de paroles flatteuses, il offre les cadeaux en les énumérant et les vantant : question de les faire apprécier.

C'est ce que nos noirs appellent kulambula = offrir un cadeau. Ce mot dérive de kalamba = lécher.

Le chef reçoit les cadeaux. S'il est content il dit : « C'est bien ». S'il ne l'est pas, il dit : « C'est peu ». Dans ce dernier cas, l'inférieur s'empresse d'aller chercher encore quelque chose qui contentera le chef.

Autrefois, quand le chef n'était, malgré tout, pas content, c'était la guerre, la dépossession partielle.

Aujourd'hui, il se contente de manœuvrer, de négocier, d'user de tous les moyens, hormis les trop violents que les blancs ne supporteraient plus impunément.

Ainsi se fait le payement du tribut, du haut en bas de la hiérarchie, mais avec des variantes. Naturellement, plus on descend, plus les exigences sont âpres.

Mais depuis l'arrivée des blancs, un vent d'indépendance s'est levé. Et les chefs pleurent : « Voici qu'on ne me paie plus de quoi payer les blancs ! » est une complainte que connaissent bien nos collecteurs d'impôts.

P. Colle.

F. — **Vie sociale**

e) ORGANISATION POLITIQUE

178. — *Assemblées.*

J'ai expliqué la manière dont se tenaient les assemblées pour résoudre les questions judiciaires dont le chef est saisi (voir n° 169). C'est l'exemple d'un type qu'on peut généraliser et agrandir.

Ainsi on aura une claire idée de l'aspect de l'assemblée typique des notables.

Ces notables se recrutent par désignation du chef et aussi par succession. Mais les successeurs doivent être appelés à nouveau par le chef ou plutôt reconnus. Ainsi un *Twite* a un neveu qui devient un petit *Twite ;* quand le grand décède, le neveu est nommé d'habitude par le chef.

Ces notables sont des gens libres; leur qualité de siéger au Conseil est indépendante de leur fortune, quoiqu'en fait la plupart des notables sont des gens riches.

Les affranchis peuvent devenir des notables. Mais jamais les esclaves.

C'est le chef qui convoque les assemblées.

Ces assemblées n'ont pas seulement un caractère *judiciaire* il en est de politiques. Ainsi quand le chef désire partir en guerre, il assemble le Conseil; on délibère, etc. Ainsi encore quand il s'agit d'une délimitation du territoire. Il y a aussi la compétence *administrative :* s'agit-il, par exemple, de l'établissement d'un barrage à

poissons dans la rivière ou du déplacement du village.

Voilà pour l'assemblée du Conseil, des notables.

Mais il y a aussi des assemblées générales de tous les hommes libres. Je ne crois pas qu'elles soient de droit. Elles dépendent de la bienveillance des chefs.

La véritable assemblée délibérante c'est l'autre, la première.

P. Colle.

F. — Vie sociale

e) Organisation politique

179. — *Associations secrètes.*

Au nº 119, je me suis attardé longuement à décrire ces associations secrètes. Je les ai placées là-bas, parce que j'ai estimé qu'elles sont religieuses en ordre principal. Cela ne veut pas dire qu'elles n'exercent pas d'autre action, mais c'est en ordre subsidiaire.

C'est ainsi que les sociétés secrètes ont une action politique plus ou moins apparente. Les chefs en font souvent partie, et ils ont presque toujours rang parmi les dignitaires. Kyombo est chef du Bugabo, Mbuli chef du Burungu. D'autres chefs de villages font de même. De la sorte, leur action s'étend plus loin et est plus intime.

Ces sociétés secrètes ont même une puissance sur les juges. Et c'est facile à comprendre. Derrière l'accusé, membre d'une société secrète, se dresse en toute solidarité le bataillon des confrères, avec leurs fétiches et maléfices redoutés. Croyez-vous que la sentence n'en subisse jamais l'influence ?

P. Colle.

F. — Vie sociale.

e) ORGANISATION POLITIQUE

180. — *Officiers inférieurs.*

Cette question a été traitée au n° 46.

P. COLLE.

181. — *La tribu et ses subdivisions.*

Cette question a été traitée aux n°s 2, 4 et 176.

P. COLLE.

F. — Vie sociale.

e) Organisation politique

182. — *Organisation financière.*

Le payement de la redevance se fait comme il a été rapporté plus haut au n° 177.

Elle se paie en mains propres et sans collecteurs intermédiaires.

Il n'existe nulle part de droit de péage sur les chemins. Par contre, chacun paie quelque petit objet au passeur d'eau, quand la rivière n'est pas guéable. Cette redevance est fort variable. C'est une flèche, quelques racines de manioc, une dizaine de perles sur les rivières étroites. C'est même un collier complet sur des rivières comme le Luvwa.

P. Colle.

F. — Vie sociale

e) Organisation politique

183. — *Situation politique des étrangers.*

Il convient tout d'abord de spécifier le sens du mot « étranger ». Au sens indigène est étranger (mweni) quiconque n'est pas attaché à une chefferie. Il devient membre de la communauté par le fait de son adoption parmi la clientèle d'un chef ou d'un grand.

Ainsi défini, l'étranger n'a absolument rien à voir aux affaires du pays. S'agit-il de prendre une décision grave, il n'est pas même consulté. D'ailleurs, les étrangers ne résident jamais longtemps; ce sont gens de passage, et comme tels, gens à exploiter plutôt qu'à consulter.

En principe, tout étranger de passage est accueilli avec politesse; il reçoit sans trop de peine la nourriture et le couvert, s'il a eu soin d'aller au préalable saluer le chef. C'est le chef qui l'héberge. En pratique. l'étranger est souvent molesté, s'il fait partie d'une communauté antipathique ou ennemie.

Mais dès qu'ils sont accueillis dans la clientèle, ils en partagent tous les devoirs et tous les droits; qu'il s'agisse d'individus venus d'un clan ou d'un village différent, ou qu'il s'agisse d'individus venus des tribus avoisinantes. Les esclaves affranchis eux-mêmes sont traités sur le pied de tous les indigènes libres.

P. Colle.

F. — Vie sociale.

e) Organisation politique

184. — *Relations pacifiques.*

Je n'ai jamais entendu dire que nos Baluba pratiquent l'échange du sang.

D'un tempérament fort indépendant, ils ne supportent pas de joug. Toute manifestation qui semble y porter atteinte, les révolte.

Entre eux, ils montrent beaucoup de simplicité dans leurs rapports journaliers; ils n'ont pas cette morne méfiance de beaucoup d'autres peuplades. Ils aiment à se rendre visite, à inviter à boire la bière le groupe des amis. Ils sont heureux de passer de joyeuses soirées dansantes avec leurs invités.

Il est assez imprudent de s'éloigner du village, chargé de vivres ou de valeurs, à moins d'être en nombre. Les grands ne se font pas scrupule de dépouiller les faibles et les petits.

Quand un chef va voir un autre chef, il est logé dans les propres cases de ce chef; il n'a pas besoin d'amener sa femme; son hôte met à sa disposition l'une des siennes pour cuire sa nourriture et pour tous ses besoins. Il peut y rester tant que bon lui semble.

Il n'y a pas de traités proprement dits, à ma connaissance, entre nos Baluba et les peuples voisins. Cependant, ils ont certains accords de circonstances, des ententes de solidarité offensive ou défensive contre un ennemi commun.

Seuls les Batumbwe de l'Est, apparentés à nos Baluba, sont considérés comme tribu amie. Les autres peuvent être exploitées, et nous avons vu au nº 175 que nos Baluba-hemba n'y ont pas manqué.

Pour un rien, la paix est rompue, et la guerre éclate avec un village ou une tribu voisine. Une jarre de bière renversée fut le point de départ de plus d'un grand combat.

Les Baluba ont des limites bien précises qui distinguent nettement l'étendue des territoires. Ce sont des limites naturelles : montagnes, rivières, lisière de forêt, clairières, rochers, marais ou même gros arbres.

Ils aiment à faire le commerce. Pour ces relations commerciales, voyez le nº 162.

P. Colle.

F. — Vie sociale

f) Relations avec l'extérieur

185. — *Relations guerrières.*

La guerre est fort en honneur parmi nos Baluba. Pour les causes les plus futiles, ils recourent aux armes. Race de batailleurs, ils trouvent un plaisir infini à courir sus au voisin. Aussi la guerre était-elle de tout temps leur « sport » privilégié. Heureusement, celle-ci est rarement fort meurtrière.

Et cependant, les villages ne sont pas fortifiés. Durant ces dernières années, ils est vrai, plusieurs agglomérations se sont cantonnées derrière des palissades, mais ces « boma » sont copiés sur celui des Arabisés venus dans le pays. Paramino sur les bords de la Luwiboso, Bukala sur la Nyemba, Kafindo sur le Lualaba, abritèrent en effet derrière des haies de rondins leurs déprédations et leurs rapines. Les blancs en ont purgé le pays.

Le village des Baluba est donc exposé de toutes parts aux incursions et aux surprises. Echelonnées le long de plusieurs rues parallèles, les cabanes n'ont pour abri que la surveillance du Tompa et du Kinamasinda, d'une part, des gardes du chef d'autre part. Peut-être, n'est-ce pas sans intention stratégique que les jeunes gens occupent les ailes, et les esclaves le pourtour du village.

La guerre peut être déclarée pour des motifs bien différents. Tantôt, c'est le désir de conquérir de nou-

velles terres arables, un marais ou une rivière poissonneuse tantôt, c'est la répression d'un sous-chef insoumis ou la soif d'assouvir une vengeance sur un chef voisin ou l'un de ses clients, le châtiment pour refus d'impôts. Parfois, c'est la conséquence d'une simple dispute d'ivrognes, ou d'une bataille d'enfants. D'autres fois, mais rarement, enfin, c'est la dispute de deux compétiteurs au même trône de chef. Ces guerres portent trois noms : 1° « livita lya luana » ; 2° « livita lya kibuli » ; 3° « livita lya musumba ». Le premier nom peut se traduire par : guerre de succession; il s'applique à toute guerre de compétition de trône ou de pays. Le deuxième signifie guerre d'arrogance, et s'applique à tous les combats qui ont pour but de châtier, de venger, de réduire des insoumis. Le troisième enfin indique les guerres de razzia. J'en ai parlé au n° 175.

La guerre offensive est presque toujours discutée en Conseil. Les anciens du village sont consultés et donnent librement leur avis. Souvent aussi, le chef recourt à un vrai referendum.

Dès que l'on a décidé d'assaillir l'ennemi, tout le monde prend ses dispositions. Chacun met en lieu sûr ce qu'il a de plus précieux. Les enfants, les femmes et les vieillards sont envoyés dans la brousse ou chez des parents habitant d'autres villages. Une défaite en effet est toujours dans l'ordre des possibles, et alors le village court grand risque d'être saccagé. Les guerriers mettent leurs armes en état, préparent du poison frais.

Au jour marqué, Kalala, nommé alors « mulya vita » fait résonner le tambour de guerre. Aussitôt, tous les hommes valides accourent d'un pas accéléré. On dirait qu'ils vont à une fête. Nous avons vu au n° 124 la formule d'appel. Bientôt, les premiers contingents sont là,

F, **185** (*suite*).

frémissant d'aise, aux allures martiales, la bravade à la bouche. A les en croire, il vont conquérir le monde.

Bien souvent, le Conseil a décidé de s'adjoindre des alliés. Les chefs voisins, qui sont toujours prêts pour pareille besogne, répondent vite à l'appel. C'est ce qu'ils nomment : « kuloba mulohwe » pêcher un chef. Dans ce but, un ambassadeur (mukenzi) est député chez le chef désiré. Arrivé devant lui, il fixe en terre une flèche et dit : « chef X, mon maître t'appelle au secours. Veux-tu, oui ou non, l'aider à faire la guerre à...» Le chef consulte les anciens. S'ils consentent, le chef ramasse la flèche. Puis, il appelle son Kalala mulya vita (littéralement général dévoreur de combats) et lui dit de battre le tambour de guerre et de se tenir prêt à partir avec ses hommes. Cependant, l'ambassadeur est venu apporter la réponse. Le chef alors appelle le Kalala mulya vita, le Tompa et le Kimenkinda (généraux), le tambour de guerre résonne de nouveau, les guerriers se massent. Le chef alors leur dit : « muunvwane mianda ya livita libaya kwa mulohwe kakenge kamulwizye » ? Entendez le bruit de guerre qui vient de chez le chef... un tel ; ne l'aiderez-vous pas au combat? Et puis, il donne à son Kalala mulya vita, une étoffe rouge pour en faire un étendard (ceci est sans doute d'introduction récente), une lance, un bouclier, un paquet de plumes rouges de nsala, quelques plumes longues et éfilées (mitenga). Tout est prêt. On peut appeler l'allié. Aussitôt un

estafette se détache et court lui donner le plan de campagne et la marque distinctive des alliés.

Nos Baluba en effet ont une marque pour se reconnaître. Chaque guerrier des troupes alliées doit se mettre dans la chevelure quelques plumes, ou des feuilles de maïs ou même de petites branches. Et les troupes de renfort s'amènent au village en chantant sur un ton unique et en cadence ce simple mot : « kabeya ye, kabeya ye, kabeya ye, etc. » Tous ont l'arc à la main et les doigts sur l'encoche. Dès que leur voix est entendue, les hommes du chef principal répondent sur le même ton : « lubende ye, lubende ye, lubende ye ».

Cependant, il a fallu faire une déclaration de guerre à l'ennemi. Celle-ci se fait bien simplement. Dès que l'attaque est décidée, et les mesures prises, le premier homme du camp adverse qui passe, est prévenu que, pour tel ou tel motif, on va venir combattre son chef. A lui alors d'avertir qui de droit. S'il n'y croit pas, tant pis. Il arrive que cette déclaration prend une allure solennelle. Au milieu du silence de la nuit, le chef monte sur un tertre et lance sa voix (baela mbila) ce qui signifie qu'il crie à haute voix à son ennemi de mettre femmes et enfants en sûreté. Mais le plus souvent, il n'y a aucune déclaration de guerre ; l'assaillant préfère tomber sur l'ennemi à l'improviste.

Tous marchent donc au combat. En tête vient le « Tompa ». Aux approches du village ou de l'armée adverse, il s'avance jusqu'à la distance d'un jet de flèche et jette une lance. C'est le signal de l'attaque.

Au premier rang viennent les jeunes gens, ou plutôt les enfants désireux de conquérir leurs grades. Ils décochent leurs flèches. Si c'est une guerre en règle, les fronts des armées sont séparés à peine de 50 à

F, **185** (*suite*).

100 mètres. Aussi presque toujours des enfants sont blessés à cette première attaque. Mais les adultes s'élancent conduits par le Kalala, Tompa et Kimenkinda. Les flèches fendent l'air par centaines à la fois. Chacun s'efforce d'éviter leur atteinte. C'est une vraie danse endiablée. Les hommes se jettent à gauche, se jettent à droite, se baissent, se dressent, sautent, se couchent, se rélèvent, chacun à sa guise, au milieu de cris, d'imprécations. Les corps ruissellent de sueur. Bientôt quelques hommes tombent de part et d'autre. Mais le Kalala pousse le front des troupes, Tompa et Kimenkinda cherchent à tourner les ailes afin de prendre l'ennemi de travers.

Le combat n'est jamais de longue durée. Dès que la lutte bat son plein, un des deux ennemis cède. Le front recule, les ailes sont enfoncées. C'est un sauf qui peut général. Le vainqueur s'élance à la poursuite des fuyards. Bientôt les villages sont atteints. Le pillage commence. Tout homme valide est massacré; les femmes et les enfants, s'il y en a, sont capturés et réduits en esclavage; bêtes et biens sont emmenés. Les maisons sont livrées aux flammes. Tout ce qui ne peut être emporté est brisé. Les cadavres des vaincus sont livrés aux anthropophages.

Cependant, les vaincus se sont reformés. Ils ont eux aussi appelé en hâte du renfort. Le lendemain ou le surlendemain, ils reviennent à l'assaut. Cette fois, le

vainqueur de la veille peut être enfoncé. Malheur alors à lui. Il subit le sort qu'il a fait subir à l'ennemi.

La guerre n'est jamais longue. Pendant tout ce temps, les femmes des combattants viennent au camp porter leur nourriture, et chercher, le cas échéant, les dépouilles.

A la fin, quand le vaincu a décidément quitté le champ de combat, le vainqueur s'en revient à ses foyers. L'allié partage le butin; quelquefois même, il reçoit un morceau du territoire conquis. Arrivant au village, le mulya vita s'avance vers le chef qui presque toujours est resté en lieu sûr, et lui rend compte de ce qui s'est passé. Avec lui sont entrés tout ceux qui n'ont pas tué d'ennemis. Quant à ceux qui ont couché un adversaire sur le flanc, ils doivent s'arrêter aux abords. Ce sont les « bamanzi ». Ils ont à se purifier tout d'abord. Dans ce but, le chef leur envoie un bélier, un bouc ou un coq. Tous perforent l'animal au moyen de leur lance ou à défaut d'une lance, au moyen d'une flèche fixée au bout d'un bâton. Sur ces entrefaites, le sorcier du village s'amène avec des talismans. Il frotte sur le front des bamanzi une corne pleine de remèdes, puis de l'ocre rouge, fixe à cet endroit un scarabée immortel (katuba) ou un petit fruit gros comme une bille, leur pique dans les cheveux une plume rouge de nduba. C'est l'insigne de leur triomphe, leur « médaille de la légion d'honneur ». A présent, ils peuvent entrer. L'âme des tués ne pourra plus leur nuire. Ils pénètrent au village sans tambour ni trompette.

Arrivés dans leurs foyers, tous les guerriers chantent leur chant de triomphe, pendant que les femmes lancent sans fin les youyou de félicitations. Voici les paroles de ce chant de victoire :

F, 185 (*suite*).

Tui bana baani? Tui bana ba Kabeya mbo.
Twanyemene ka? Twanyemene nzala ka buko
Ne muko mwine? Bamwasa lisongo ku mutwe.

Trad. : Nous sommes fils de qui?
Nous sommes les fils du buffle Kabeya.
Qu'avons-nous fui?
Nous avons fui la faim de chez nos beaux-parents.
Et la belle-mère?
Qu'on lui lance un dard à la tête.

Après la guerre, les chefs ennemis finissent souvent par faire une sorte d'alliance, de traité de paix. Mais ce traité laisse toujours au vaincu l'espoir d'une revanche.

P. COLLE.

F. — Vie sociale

f) Relations avec l'extérieur

186. — *Contact avec les civilisés.*

Le 8 juillet 1898, trois missionnaires partaient de Baudouinville dans le but de fonder une mission chez les Baluba. Voici comment le Supérieur, le P. Claeys, décrit son installation :

« La fondation de l'Uruwa fut décidée après un voyage d'exploration dans l'Uruwa. Sa Grandeur Mgr Roelens s'entendit avec M. le Commandant du district du Tanganika sur l'emplacement. Le sultan Makumbo fut choisi pour recevoir le premier poste de mission. Etabli sur la Luisi, petite rivière qui se jette dans la Lukuga, chez Mbali à quatre jours d'ici, Makumbo avait autrefois sept ou huit sultans qui reconnaissaient son autorité. Depuis l'arrivée de Bukala, un noir se disant envoyé d'Albertville et venu s'installer ici chef du pays, ces sultans n'ont plus osé venir chez Makumbo, et, à la suite de tracasseries de toutes sortes, le pauvre chef est venu demander du secours à Baudouinville.

Le village de Makumbo, deux cent cinquante à trois cents maisons, n'est pas le plus important que nous ayons vu dans notre voyage; cependant nous choisissons cet endroit : il nous sera plus facile de nous établir là et de prendre ainsi pied dans le pays.

Je pris les devants avec une partie des porteurs pour prévenir les villages afin qu'ils préparassent des vivres

pour le gros de la caravane, qui suivait avec le P. De Meulenaere et le frère Marcellin.

J'arrivai le 14 juillet. Un jour, je m'étais arrêté au village de Kabeke. Vers le soir, tout le monde saute subitement sur les arcs et les flèches; les femmes et les enfants fuient dans la forêt. On avait entendu un coup de fusil tiré par un partisan de Songoro, individu se disant aussi envoyé d'Albertville pour récolter tout l'ivoire du pays, et en un instant le village avait été abandonné. Le lendemain je vis la fumée qui sortait du village; Songoro l'avait incendié. Les jours suivants deux ou trois villages subirent le même sort. La terreur et l'affolement étaient partout. Je retournai alors sur mes pas, huit jours après mon arrivée, et allai voir ce Songoro pour connaître ses intentions; j'en fis un rapport à Mgr Roelens, et M. le Commandant envoya immédiatement arrêter cet imposteur. Le pays est redevenu tranquille, au moins relativement, car il y a toujours ce fameux Bukala qui terrorise la population. Lui ausssi est appelé à Mtowa.

Makumbo nous reçut très bien. On choisit l'emplacement pour bâtir, et en moins d'une semaine, deux mille noirs furent sur le chantier. « Le sultan seul sera payé; nous, nous travaillons pour rien », dit-on un jour, sans aucune raison, et le travail cessa et les misères commencèrent. Makumbo lui-même n'osa pas employer la force et contraindre ses gens.

Au commencement de septembre, un village, le même qui, menacé de l'incendie par Songoro, m'avait appelé, est venu bâtir dans notre enceinte.

La population nous est assez favorable; plusieurs sultans des environs sont venus nous saluer et nous apporter leurs cadeaux : poules, chèvres, enfants

F, **186** (*suite.*)

esclaves... J'attends que les premières cultures soient terminées pour appeler les enfants en classe.

Dans cette population, il y a, semble-t-il, un beau fond pour établir l'édifice de la vie chrétienne; mais il nous faut la grâce de Dieu.

Le P. De Meulenaere a eu sa première hématurie alors que nous étions encore sous la tente. Il se porte bien maintenant. »

Le 22 décembre de la même année, il écrit encore à Mgr Roelens :

« Notre poste, dont la fondation est achevé au matériel, commence à marcher doucement aussi au point de vue spirituel. Nous avons dû remettre jusqu'à présent les classes et les catéchismes ; d'abord à cause de la pénurie des étoffes qui ne nous permettait pas de donner à nos écoliers l'élémentaire feuille de vigne, ensuite à cause d'une expédition de prélèvement d'impôts que Makumbo, le chef chez lequel nous sommes établis, est allé faire avec tous ses sujets chez ses subordonnés.

D'après nos suppositions il manquerait une vingtaine de garçons. Les uns sont partis pour éviter d'être appelés en classe; les autres sont retenus par leurs parents. Il est difficile d'avoir les filles : les femmes doivent travailler, non être instruites; c'est la mentalité d'ici.

Nous sommes très bien avec les chefs des environs. Ils font trois à quatre jours de marche pour venir nous voir, nous offrant esclaves, chèvres, vivres, etc. Ici les

esclaves sont nombreux : en cinq mois, nous en avons reçu ou racheté soixante, et nous avons dû en refuser en grand nombre, nos ressources ne nous permettant pas de les racheter. »

Au mois de juin 1899, le P. Claeys succombait à une hématurie pernicieuse, pendant que le Fr. Marcellin était atteint d'une hématurie avec rechute. Le P. De Meulenaere fut nommé supérieur. Peu auparavant le P. Butaye était venu s'adjoindre à la communauté.

Ce même mois, le Vicaire Apostolique envoyait sur un autre point de l'Uruwa, trois jeunes missionnaires. Le 12 juin, les PP. Termaat, supérieur, Colle et le Fr. Octave partaient joyeux de Baudouinville pour fonder une mission sur la rivière Lukulu. Après douze jours de marche à travers une région inexplorée, nous arrivons dans le pays de Kyombo-Mbayo. Ce grand chef n'eut pas plutôt appris notre arrivée, qu'il envoya des hommes pour nous saluer en son nom.

Il est trois heures du soir quand nous entrons enfin dans la cour du grand chef, séparée du reste du village. Un groupe d'hommes est accroupi à l'ombre; à notre approche, tous se lèvent d'un bond. Nous regardons, mais pas de chef. Enfin une femme court derrière un buisson réveiller le fameux Kyombo-Mbayo, un des plus grands chefs de l'Uruwa. Surpris dans son sommeil, il se lève en sursaut, et accourt nous souhaiter la bienvenue. Afin de nous recevoir dignement, le cher grand homme a eu soin de s'affubler de toutes ses amulettes : dents de crocodiles, cornes d'antilopes, carcasses d'insectes, statuettes d'ivoire, queues d'hippopotames, que sais-je encore? Sa peau noire avait été frottée d'huile de sésame; ses yeux brillaient comme l'éclair, et son esprit était quelque peu déséquilibré par de copieuses rasades.

F, **186** (*suite*).

Il avait voulu se donner du cœur et une belle contenance. Nous supposons que c'est la coutume et nous lui en savons gré tout de même.

Dès qu'il nous a serré la main, Kyombo nous fait signe de le suivre. Il nous promène à travers son village d'un bout à l'autre. A la fin, il nous dit avec un sourire de satisfaction en se redressant fièrement et en se frappant la poitrine : « tout cela est à moi ». Nous l'en félicitons. C'est vraiment le plus grand village que nous ayons vu. Sept rues parallèles, chacune de quatre-vingts cases, mais... il est absolument désert, et la brousse l'envahit de toutes parts. La cause? Les gens se sont dispersés dans les cultures afin d'agrandir leurs champs de manioc.

Dès le lendemain, nous voulûmes voir quelques-uns des habitants chez eux. Au retour à notre campement, nous ne fûmes pas peu surpris de voir tous le hommes valides, en grand costume de guerre, se diriger au pas de course vers l'ouest. Qu'est-ce donc? Où allez-vous? — A la guerre! A la guerre! nous crie-t-on de toutes parts. Beau commencement, pensions-nous. Pour essayer de percer le mystère, le P. Supérieur arrête la bande furieuse, et dit au chef de nous expliquer tout d'abord la situation, espérant ainsi prévenir une de ces guerres tant aimées de nos Baluba. Tout le monde se groupe autour de notre tente. Kyombo introduït son vassal Kabanga, chef aux allures distinguées, établi à une lieue à l'ouest. Il raconte avec force gestes, la cause de la

guerre : « Hier soir, dit-il, pendant que nous vidions de grandes cruches de bière, une dispute s'engagea entre mes hommes et nos invités, gens d'un autre chef nommé Kabanga, qui demeure au Lualaba. Suit un long réquisitoire sur les faits passés, présents et futurs de ce chef, en vue d'exciter contre lui notre indignation. Mais au grand étonnement de tous, nous restons calmes, et refusons d'employer nos fusils pour exterminer avec Kyombo et Kabanga, leur ennemi du Lualaba. Nous leur proposons d'arranger la chose à l'amiable, mais cela ne satisfait pas leur soif de rapines, et surtout le désir de notre Kyombo d'ajouter à son pays un lambeau de territoire conquis sur l'ennemi. Aussi à notre proposition succède une clameur générale : *Vita :* Guerre ! et nos guerriers de s'éloigner au galop. Le soir de ce même jour, une estafette du chef nous apporte des nouvelles. Le combat a eu lieu dans une large vallée. Kyombo a chassé l'ennemi, lui a tué... 2 hommes, et a lui-même un homme tué. Peu après un nouveau courrier nous arrive tout en sueur : il vient de la part du chef réquisitionner tous les hommes capables de se battre, car l'ennemi ayant reçu du renfort s'apprête à venger sa défaite. « Notre position est très dangereuse, dit-il incidemment, si nous sommes vaincus, il viendra brûler notre grand village et vous attaquer avec nous. » Conclusion : aidez-nous de vos fusils. Pour nous, nous avons confiance que la divine Providence veillera sur nous, et nous nous endormons en paix sous sa garde.

26 juin. Le matin, après la Sainte-Messe, les porteurs chrétiens qui ont apporté nos caisses, et que nous avions gardés hier pour nous assister le cas échéant, nous racontent combien le tambour de guerre a gêné leur sommeil. A chaque instant des hommes arrivent du

F, **186** (*suite*).

champ de bataille raconter ce qui s'est passé et ce qui ne s'est pas passé pendant la nuit : combat au clair de lune, victoire de Kyombo, nouveaux renforts de l'ennemi qui possède maintenant plusieurs fusils (ces fusils ont été achetés aux Portugais en échange d'esclaves).

Nous nous méfions de tous ces racontars de noirs ; voulant enfin connaître la vraie situation et terminer au plus tôt le conflit, le P. Supérieur et le Fr. Octave, accompagnés de huit chrétiens armés de « chasse-pots » se rendent sur le théâtre de la guerre. Tout ce qui reste de valide dans les villages où passent mes deux confrères, les suit, en sorte que ceux-ci sont bientôt entourés d'un vrai corps d'armée. A une heure de distance, ils traversent le champ de bataille de la veille et plusieurs villages incendiés ; enfin, après deux heures de marche, ils se trouvent au milieu de l'armée de Kyombo. Le chef, voyant les missionnaires, court à leur rencontre ; le gros tambour de guerre résonne avec furie, tous entonnent leur chant de victoire... en l'honneur des visiteurs. Ils croient sans aucun doute que nos fusils viennent achever leurs triomphes.

Une grande activité règne parmi ces huit cents à mille guerriers.

Nombre de femmes apportent constamment de l'eau, pendant que d'autres pilent le maïs et font cuire de gros tas de patates dans d'énormes pots de terre. Les hommes préparent ou réparent leurs arcs, leurs flèches, leurs lances ou leur costume de combat. Car, le repas

fini, il faut aller à l'attaque de l'ennemi. Grâce à Dieu, le P. Supérieur, à force de discourir, obtient de Kyombo un délai, afin que ses hommes nous aident dans les plus urgentes constructions. C'est la fin de la guerre, car le Père a profité de l'armistice pour concilier les parties belligérantes. Malgré tout, le chef ne peut s'empêcher de brûler encore une dizaine de villages avant de revenir. Pendant leurs pourparlers avec Kyombo, les deux missionnaires sont témoins d'un acte de lâche cruauté. Au cours de la conversation, passe tout-à-coup une bande de guerriers, hurlant, criant de tous leurs poumons, et traînant par le pied, à travers les herbes, une pauvre vieille, capturée la veille. Le Père, indigné, demande à Kyombo des explications ; celui-ci répond que la bande de Bakazanzi (anthropophages) va tuer cette femme. Le Père veut empêcher cet acte de cruauté, mais il est déjà trop tard ; sous ses yeux on vient d'assommer à coups de bâton, la malheureuse victime. Aux reproches, Kyombo répond en riant : « Ce n'est qu'une vieille, ça n'est bon à rien. »

Sous ces impressions, mes confrères se hâtent de quitter le camp. Le soir même, Kyombo revenait avec ses gens, suivi d'une quantité d'esclaves chargés de provisions, butin fait sur l'ennemi. Nous dûmes être témoins, le même jour, d'un autre acte de barbarie, afin d'être initiés, dès notre arrivée, aux hideuses coutumes de ce peuple.

Nous cherchions, au coucher du soleil, un endroit de la rivière pour nous baigner, quand nous aperçûmes, à quelque cent mètres en aval, sous un grand arbre, un groupe de nègres badigeonnés de couleur blanche, chantant et dansant autour d'un grand pot placé sur le feu. Nous étions loin de soupçonner ce qui se passait.

F, 186 (*suite.*)

Remarquant des femmes, venues là pour puiser de l'eau, fixer du regard ce groupe étrange, puis se détourner avec dégoût en proférant des paroles de mépris. « Qu'est-ce donc, demandons-nous. » Ce sont les Bakazanzi (anthropophages) qui cuisent la femme tuée ce matin pour la manger. A cette nouvelle, nos cœurs bondissent de dégoût, mais il faut refouler nos sentiments d'indignation et passer en faisant l'ignorant. Arrivés ici depuis deux jours seulement, nous devons éviter la moindre imprudence, pour ne pas compromettre notre œuvre. Nous nous contentons de prier pour la conversion de tous ces malheureux, demandant à Dieu de changer ces malheureux plus ignorants que mauvais.

27. Tous les chefs de quartier de l'ancien village, réunis en Conseil, acceptent de travailler avec leurs gens. Pendant que les uns iront couper du bois, les autres iront défrîcher l'emplacement de notre future mission. Voilà la résolution; quant à l'exécution voici : trois jours plus tard, nous voyons venir une bonne douzaine de travailleurs.

31. Pendant le dîner, une procession d'anthropophages, au retour d'un de leurs sinistres repas, passe devant notre tente en chantant et en s'accompagnant d'instruments de musique.

Juillet. Encore des bruits de guerre. On nous annonce que l'ennemi Kabanga revient à l'attaque, renforcé cette fois d'une foule de guerriers du Lualaba. En ce moment, Kyombo est entouré de tous les siens.

Tout cela ne nous réjouit guère. Pour mettre fin à leur ardeur belliqueuse, le Superieur décide d'aller parlementer auprès de Kabanga.

Le même soir, au moment où nous prenions notre frugal repas, de nouveaux cris de guerre retentissent tout-à-coup. Nous allons aux informations, on nous dit que les vaincus de la veille veulent rentrer dans leurs villages incendiés et qu'ils veulent prendre l'offensive. Sans ajouter une foi entière à ces dires, le Père Supérieur juge bon de reconnaître les intentions de l'ennemi.

C'est pour répondre à ce désir, que le lendemain matin je partis en compagnie du Frère Octave et d'un seul noir. Au moins notre petit nombre ne pourra pas jeter l'alarme dans le camp. Nous partons avec l'espoir de n'être pas attaqués; mais pour plus de sûreté, nous prenons chacun un fusil et nous nous abandonnons à la divine Providence. N'est-ce pas pour la gloire de Dieu que nous avons tout quitté pour venir ici ?

Pendant une heure, nous traversons les villages soumis à Kyombo, nous pouvons en compter une vingtaine. Tout le monde se presse sur notre passage. « Comment, nous disent ces sauvages, comment, vous n'allez qu'à trois ?... vous n'avez pas peur? » Nous rions de leur frayeur et nous marchons. Arrivés à la limite du pays ennemi, nous sommes devant une vaste vallée hérissée de termitières en forme de petits minarets. Ces nombreux monticules artificiels donnent à la région l'aspect d'un immense cimetière.

Depuis deux jours, ces lieux sont déserts; la vie, qui anime d'ordinaire le sentier sablonneux que nous suivons, a fait place à un morne silence. Une série de villages incendiés nous annonce que nous sommes proches du campement ennemi. Nous recommandons à Dieu notre

BALUBA
(Congo.)

F, 186 (*suite.*)

mission pacifique et nous avançons. D'ici, de là, de noires vapeurs s'élèvent encore, sinistres, vers le ciel. Le feu continue à dévorer les débris des huttes; ce n'est partout que ruines, que provisions dispersées, que décombres de toutes sortes.

Que sont devenus les habitants de ces parages ? Quelle direction ont-ils prise dans leur fuite précipitée ? Nous appelons, notre voix reste sans écho. Enfin, nous apercevons une tête qui émerge au-dessus d'une plantation de manioc. « Eh ! l'ami, viens ici, n'aie pas peur, ce sont des Blancs, qui viennent t'apporter des paroles d'amitié ». Pour toute réponse, le Noir crie à d'autres, cachés plus loin : « Fuyez, fuyez, les Blancs sont là, ils viennent manger notre pays ».

Notre attitude n'est nullement guerrière, aussi des hommes armés de lances et de flèches apparaissent bientôt ici et là. Mais ils restent sur le qui-vive, leur maintien dit assez qu'ils ont peur et qu'ils songent plus à fuir qu'à nous attaquer. Nous parlementons à distance pendant un quart d'heure. Peu à peu la confiance naît dans leurs cœurs, les Noirs s'approchent jusqu'à trente mètres de nous. Pensant alors que la vue de nos armes leur fait peur, je dépose mon fusil et je m'avance seul pour leur serrer la main. Précaution inutile, les nègres, terrifiés, décampent tous comme une volée de moineaux.

J'avise alors un petit vieux, occupé à lier un panier de patates. Surpris, il se laisse approcher. « Toi, lui dis-je, tu es un brave, tu es mon ami, mais tous les

autres sont des lâches ». A ces mots, prononcés à dessein d'une voix très forte, les fuyards se décident à faire amitié ». Décidément, se disent-ils entre eux, on ne dirait pas que ces Blancs nous veulent du mal ». Oh ! s'ils connaissaient nos intentions ! Ce n'est pas leur pays que nous voulons, mais le salut de leurs âmes.

Peu après, escortés par une troupe de guerriers, nous nous dirigeons vers le village du chef principal. Nous y arrivons à midi. La nouvelle de notre venue nous a précédés, car tout le monde : hommes, femmes et enfants, s'empressent autour de nous, avides de regarder, d'inspecter, de la tête aux pieds, ces Blancs dont on leur avait dit tant de mal. Nous apprîmes plus tard que les gens de Kyombo leur avaient annoncé que nous viendrions, en compagnie de leur chef, prendre tout le pays jusqu'au fleuve Lualaba.

Nous les détrompons : par notre bonne humeur, nous les mettons à l'aise. Le Frère obtient un véritable succès avec ses lunettes. Qu'est-ce que cela peut être ? Ce doit être une amulette ou quelque chose de semblable. Pour les détromper, le Frère met ses lunettes sur le nez d'un Noir. Celui-ci, surpris, ébahi, ne sait s'il faut rire ou pleurer; il reste immobile comme une statue, à la joie indicible de toute l'assemblée.

Une montre, un couteau, nos souliers surtout, excitent la surprise générale. Enfin, pour donner une haute idée de la puissance des Blancs et pour inspirer une salutaire terreur à l'endroit de nos personnes, le Frère leur montre le mécanisme de son revolver et leur explique qu'avec ce petit *bijou*, il peut foudroyer six ennemis en moins de temps qu'il n'en faut à un nègre pour bander son arc. Ces sauvages n'en pouvaient croire leurs oreilles.

F, **186** (*suite.*)

Voyant que tout allait pour le mieux : « Amis, leur dis-je, il fait chaud, le soleil a fourni plus de la moitié de sa course. Apportez-nous un peu d'eau et quelques vivres, vous serez bien payés de votre peine. » En même temps, je tire de ma poche quelques poignées de perles. Aussitôt patates et poules abondent. On nous apporte même un panier d'arachides, je le distribue. Cette largesse me gagne la sympathie de tous les enfants du village.

Dès que nous fûmes un peu reposés, nous demandâmes à voir le chef. — « Il est absent, nous fut-il répondu, il est allé à la Lualaba, recruter des combattants pour continuer la guerre... Il y a là pourtant le *Kalaba* (sous-chef) et le conseil ». Les ministres convoqués s'accroupissent autour de la botte de paille sur laquelle nous nous reposons et je les charge de transmettre à leur chef les intentions du Père Supérieur :

« Les Blancs ne sont venus chez Kyombo ni pour faire la guerre ni pour conquérir du pays, mais uniquement pour faire du bien à tous les Noirs, les instruire et leur procurer un bonheur qui ne finira pas. A tout prix, il faut donc cesser la guerre. Si votre chef veut venir attaquer Kyombo, qu'il prenne garde à nos fusils. Quant aux villages incendiés et au partage des terres, que les chefs s'entendent entre eux, ou bien qu'ils aillent chez le Blanc de Mpweto. »

Ce petit discours produit le meilleur effet. Le *Kalaba*

répond que son maître acceptera nos paroles, parce qu'il désire vivre en paix.

Nous n'avons donc plus qu'à remercier le bon Dieu de nous avoir procuré l'occasion de remplir, dès le début de notre arrivée, notre mission de ministres de l'Evangile.

A notre retour chez Kyombo, tout le monde vint nous remercier. Kyombo lui-même fit parler la poudre en notre honneur.

Dès le lendemain, les hommes partaient à la forêt, pour couper du bois, tandis que d'autres cueillaient des roseaux et des herbes pour construire notre habitation provisoire.

A la fin du mois d'août, nous pouvons enfin plier notre tente. La première maison en torchis est terminée. Elle sérvira en même temps de chapelle, de magasin, de chambre à coucher et de réfectoire. Nos braves Baluba, décidément, n'aiment guère le travail, et n'eut été le coup de main inattendu des porteurs chrétiens venus avec des charges de Baudouinville, nous eussions peut-être longtemps encore vécu sous la tente. Et pourtant dans ce village abandonné, sous un soleil de plomb, la vie de la tente n'est guère agréable. Depuis notre arrivée, pas un seul jour ne s'est passé sans que l'un d'entre nous n'était retenu par la fièvre.

Le 31, nous sommes encore témoins du poison d'épreuve. Le malheureux a été désigné par le grand sorcier comme ayant causé la maladie (variole) et la mort d'un individu de la Nyemba, à huit heures au Nord d'ici. En conséquence, il a du prendre le poison d'épreuve. Il n'a pu le vomir, preuve assurée de sa culpabilité. Les anthropophages y gagnent un repas. Quand nous étions encore sous la tente dans la cour de

BALUBA
(Congo.)

F, 186 (*suite*).

Kyombo, nous avions été les témoins d'un fait pareil. Kyombo, soupçonnant une de ses dix-huit femmes d'avoir volé un morceau de fer, lui enjoignit de prendre le poison. L'infâme boisson fut préparée au pied d'un fétiche et présenté à la malheureuse. Nous n'avions eu connaissance du fait qu'après l'absorption du poison. Tout de suite nous préparons un bon vomitif pour le lui administrer dès que l'on verrait un peu de difficulté à vomir. Le breuvage ne tarde pas à bouleverser l'estomac, et à produire un vomissement. Nous n'avions donc pas eu à intervenir, ce qui sans doute nous eut causé bien des désagréments.

Le mois de septembre s'écoule bien tranquillement, plus tranquillement que nous n'eussions souhaité. Nous devons subir le caprice des Baluba qui nous exercent quasi méthodiquement à la patience. Chaque jour ce sont de nouveaux subterfuges pour ne pas travailler, tant de la part du chef que des gens. Tantôt les constructions sont trop grandes, eux ne savent construire que leurs petites cases, et à cause de cela ils ne peuvent couper ni rondins, ni roseaux, ni herbes, ni même pétrir la terre plastique qui sert à faire les murs. Tantôt il faut mettre le feu aux herbes et chercher le gibier surpris par l'incendie. Un autre jour, ils sont trop fatigués par la légère charge de la veille, ou bien ils doivent aller danser et boire de la bière; presque toujours ils ont envie de se promener. Bref, ils ne font presque rien.

Heureusement, le 1er octobre nous amène à l'improviste sept ménages chrétiens, formant un groupe de dix-neuf personnes. Mgr le Vicaire Apostolique nous envoie ce renfort pour remédier à l'incurable paresse des Baluba et, au besoin, nous aider contre un coup de main ; car dans ce pays de guerres incessantes, les hommes ont pour ainsi dire l'instinct de la guerre et des attaques clandestines. Et puis, n'avons-nous pas là tout près de nous, à quinze heures Nord-Ouest, et dix heures Sud-Ouest deux brigands aussi puissants que rusés. Nos soldats travailleurs pourront donc rendre de réels services, surtout s'il prenait fantaisie à nos deux brigands de venir nous molester chez nous. Bukala et Paranimo ont autour d'eux un ramassis d'anciens esclavagistes Wanyamwezi des bords du Tanganika, qui se sont retirés ici pour échapper aux coups des Européens. Grand est leur dépit de nous voir si près d'eux. Inutile de dire leurs rapines et leurs brigandages.

Le 15 octobre, nous rachetons le premier esclave. Malgré que le pays regorge d'enfants esclaves, la grande méfiance du chef et de ses gens les a, jusqu'à ce jour, empêché de nous vendre ces malheureux. Le petit libéré se joint à nos enfants chrétiens venus de Baudouinville.

Durant le mois de novembre, le Père De Meulenaere, Supérieur de la mission voisine Luisi Saint-Lambert, vient nous faire visite. Le Père Termaat et lui se décident à aller explorer le pays du côté du fleuve Congo. Ils partent le 23. Le voyage ne fut tout d'abord pas trop fatiguant. Mais vers la fin, ils arrivèrent dans une contrée dévastée par des brigands aux ordres d'un certain Kybombo, digne émule et compatriote des Bukala et Paramino. Les porteurs y éprouvent des difficultés

F, **186** (*suite.*)

inouiës pour se procurer des vivres. Pour comble d'infortune, le Père De Meulenaere est pris de fièvre. Il faut donc engager des porteurs de litière. Or, dès le lendemain 8 décembre, arrivés chez Kyulu, ils s'enfuient. Les nouveaux porteurs engagés font de même le soir, dès qu'ils sont arrivés au camp, dans la forêt, contre le territoire de Nzoa. Le lendemain, nouvelle fuite des porteurs de hamac. Le 11, pendant plusieurs heures on ne rencontre que des villages en cendres. Arrivés chez Mubeya, nouvelle disparition des porteurs. Le 12, en se rendant chez Kahende, le Père est pris d'hématurie. Les porteurs, le voyant en cet état, le jettent dans les herbes de la brousse. Force est donc d'attendre que les premiers porteurs, ayant déposé leurs charges à l'étape, puissent revenir le chercher. Chez Kahende même, pas âme qui vive; tous sont à la recherche du caoutchouc avec Nzoa. Le soir, celui-ci rentre et promet des porteurs pour le lendemain.

L'hématurie n'a heureusement aucun caractère de gravité. La journée du 13 est rude. Le malade est abandonné de nouveau par ses porteurs dans la forêt, et c'est avec peine que son confrère parvient à en recruter d'autres. La marche est dure sous la pluie. C'est seulement à la tombée de la nuit que la tente se dresse dans le village de Mubaya. Le lendemain 14, on arrive enfin à la mission Saint-Lambert. Malgré tant de misères, le malade constate que les émissions de sang sont finies. Quant à son compagnon de route, il continue son voyage

et rentre le 19 à Lukulu-Sacré-Cœur. Quelques jours après il était lui-même atteint d'hématurie. Dieu merci, elle ne fut pas mortelle.

Janvier 1901. Pendant les six mois écoulés depuis notre arrivée, nous n'avons pas encore pu nous appliquer à l'œuvre de la mission proprement dite, à cause des préjugés du chef et de ses gens.

Il pense, notre Kyombo, que nous sommes venus ici pour prendre simplement son pays et même que nous l'enverrons un jour à Mpweto pour le faire tuer. Que de fois nous avons essayé de lui faire comprendre l'unique but de notre arrivée ici : toujours il proteste de sa joie de nous voir près de lui; mais par des tierces personnes, nous savons ses craintes puériles. Malgré tout, nous allons essayer de commencer la classe pour les garçons. Nous n'y arriverons qu'en distribuant de petites récompenses. Notre maigre budget y passera, mais tant pis. Nous commençons à inviter et à inscrire les enfants. Le bout d'étoffe promis fascine leurs regards : quatre-vingt environ répondent à l'appel. Aussitôt nous ouvrons l'école. Mais ce n'est pas facile de tenir l'ordre dans cette bande de petits sauvages. Dieu merci, après quelques jours, la classe allait son petit train.

Le mois suivant, nous voulons commencer l'installation des adultes. Eux aussi veulent une étoffe. Mais, n'en recevant pas, nos salles restent vides.

Cependant les étoffes de nos enfants commencent à disparaître et avec eux nos élèves. A Pâques, il nous faut faire une nouvelle distribution.

Le 26 mars nous apprenons que les Bakazanzi de chez Kabanga se préparent à de nouvelles orgies. Ils ont invité les confrères de nos parages. Un homme, ayant été accusé par le sorcier d'avoir été la cause de la mala-

F, **186** (*suite.*)

die mortelle d'un individu, a été condamné au poison d'épreuve. « Une poule a dénoncé le coupable au sorcier. » La femme subira le sort du mari. Ces malheureux étant des gens peu considérés, seront sans aucun doute victimes du poison, et comme tels seront dévorés par nos anthropophages.

La maladie n'a pas encore terminé son œuvre. Vraiment il est dur de s'acclimater ici. Les fièvres succèdent aux fièvres; la terrible hématurie n'épargne personne. Le 15 mai, j'en fus atteint moi-même. Dieu merci, elle ne présenta pas de gravité spéciale. Il n'en fut pas de même chez notre bon Fr. Octave. Moins d'un mois après, il succombait, lui, à un accès d'hématurie compliqué de maladie de cœur. Ainsi se termine notre première année.

Comme on peut le voir par ces quelques faits, l'année de notre installation a été prodigue en misères; le caractère de nos paroissiens a eu le temps de se dévoiler à nous. Et que de détails j'ai dû omettre dans ces notes, détails qui eussent mieux décrit peut-être les difficultés de notre mission naissante. Tels quels, ces quelques faits peuvent donner une idée du changement que l'Evangile est appelé à opérer parmi ces natures déchues. Je ne raconterai pas l'histoire de notre mission pendant les années suivantes.

Je me contente de jeter, après douze ans de labeur, un rapide regard sur le travail opéré dans ce coin perdu de l'Afrique, par trois pauvres missionnaires.

Pendant ce temps, nous avons eu l'occasion d'étudier

à loisir les obstacles innombrables qui sont venu opposer leur résistance à notre mission naissante, mais qui ont fini comme toujours par s'évanouir devant le signe de notre rédemption, je veux dire, la polygamie, les sociétés secrètes, les coutumes barbares du poison d'épreuve et de l'anthropophagie, les querelles et les guerres intestines, la profusion de sorciers et sorcières de tout calibre, l'esclavage et l'invasion des esclavagistes Wagoma et Bahuni, l'amour immodéré de l'indépendance qui éloigne nos noirs de tout ce qui sent la gène ou la contrainte, et par suite la fuite de travail régulier, de l'école, etc., enfin et surtout la sourde hostilité des grands et en particulier du chef Kyombo qui, par l'arrivée des missionnaires, se sont vus entravés dans leurs désirs d'accaparer les pays avoisinants, ont vu leur autorité arbitraire sur les faibles, les petits et les esclaves diminuer (pendant que ceux-ci prenaient conscience que l'heure de la liberté avait sonné), ont éprouvé des difficultés toujours plus grandes pour recueillir le tribut de vassalité qui fait leur richesse, et par conséquence naturelle, plus de peine à se procurer les femmes et les troupeaux qui leur donnaient du prestige.

Que de peines et de souffrances ont assailli la mission pendant ces douze années : fièvres et hématuries incessantes, actes de mauvais vouloir des chefs, menaces de mort à trois ou quatre reprises différentes, difficultés immenses pour nourrir nos nombreux esclaves rachetés, suppression de la mission Saint-Lambert à la suite d'une mortalité telle qu'après six ans de séjour, huit missionnaires déjà avaient succombé.

Mais combien, depuis la fondation, les choses ont changé de face. Les guerres intestines ont disparu

F, **186** (*suite*).

complètement du pays; nos noirs ont pris l'habitude de porter près des blancs leurs différends et leurs contestations. Les sociétés secrètes trouvent des obstacles toujours plus grands pour faire de nouvelles recrues; les anciens initiés désertent les réunions qui n'ont plus lieu comme jadis, au milieu des villages, mais bien au fond des bois et dans l'obscurité de la nuit. Les non-initiés redoutent de moins en moins leurs sortilèges et leurs remèdes magiques. Les sorciers et magiciens ont de la peine à trouver une clientèle; eux qui autrefois trônaient en maîtres sont obligés de fuir les abords de la mission pour ne pas mourir de faim. Avec eux disparaît l'horrible coutume du poison d'épreuves et de l'anthropophagie; les cas isolés qui se présentent, ont lieu dans le plus grand secret. La jeunesse de toutes parts vient vers les missionnaires, en qui elle a reconnu ses vrais bienfaiteurs, ses vrais amis; elle se laisse façonner par eux, elle se laisse transformer; elle commence à se rendre compte que son véritable bonheur consiste dans l'adoption de cette religion, de renoncement aux convoitises de la chair, de dévouement et d'amour pour le prochain et pour Dieu. Elle s'empresse de plus en plus autour de la mission, où les plus généreux viennent entendre les paroles de l'Evangile, ou même s'établir dans ce centre de civilisation. Près de trois cents personnes ont obtenu l'autorisation de construire à côté de la mission, afin de se trouver en

même temps sous la protection et l'influence de leurs prêtres.

Le voyageur de passage à Luḳulu peut admirer aujourd'hui, de vastes bâtisses où habitent les missionnaires et leurs soixante orphelins, perdus dans des centaines d'orangers et de palmiers.

A cinq cents mètres de là, de vastes constructions qu'habitent quatre sœurs missionnaires et leurs cinquante petites rachetées; entre les deux, le coquet village chrétien, partout autour d'eux de vastes et belles cultures qui garantissent tout ce petit centre contre la famine.

Afin de mieux montrer le chemin parcouru, je donne ici un tableau comparatif des œuvres en 1907 et 1912 :

		1907	1912
Pères missionnaires		3	3
Sœurs missionnaires		—	3
Catéchistes noirs		3	6
Néophytes		79	278
Cathéchumènes inscrits		2111	2884
Baptêmes d'adultes durant l'année		14	19
Baptêmes d'enfants de néophytes		12	15
Baptêmes *in articulo* mortis		24	70
Mariages contractés durant l'année		5	5
Confessions		1212	2267
Communions		1191	2436
Confirmations		4	47
Ecoles	Garçons	68	97
	Filles	48	80
Malades soignés durant l'année		7215	4763

Ces chiffres n'accusent pas, j'en conviens, les superbes résultats obtenus dans d'autres missions; mais si l'on se rappelle combien nos Baluba se trouvent

F, 186 (*suite*).

enchevêtrés dans les liens de la sorcellerie et des coutumes les plus barbares, on sera forcé de reconnaître que ces succès sont de nature à consoler le cœur du missionnaire. Et si l'on veut bien remarquer en même temps que l'action des Pères de Lukulu commence à s'étendre au loin, que les noirs fixés à dix et quinze lieues de là aspirent à entendre dans leurs villages les paroles de l'Evangile, que les plus rébarbatifs eux-mêmes se sentent secoués, on m'accordera que le résultat est encourageant.

Avant de terminer, jetons un petit coup d'œil sur la basse-cour et le jardin de la station. Pour être moins intéressant, ce chapitre n'en a pas moins son utilité pratique.

La basse-cour de la mission contient :

Gros bétail, moutons, chèvres, poules (race améliorée), pigeons, lapins, oies, canards, dindons. Les ruminants trouvent leur nourriture toute l'année.

Moutons, chèvres, pour prospérer, doivent courir en liberté, avoir dans l'étable 1 mètre carré par bête, être lachées après 8 heures du matin, à l'abri de l'humidité, avoir une étable à claire-voie. Petits séparés. Pas plus d'un mâle pour dix femelles; veiller à la qualité du mâle reproducteur. Châtrer les petits mâles avant trois mois, c'est le mieux (châtrer par strangulation).

Jamais plus de cinquante bêtes dans une chèvrerie, sinon elles attrappent la gale, ou une maladie des pattes avec morve. Alors que les indigènes réussissent, les

blancs échouent presque partout, parce que, ils réunissent toutes leurs bêtes sur un même lieu, et les font garder.

Lapins : mangent feuilles de patates, et un peu de son, ils reçoivent à boire. Ils prospèrent, mais donnent en général moitié moins qu'en Europe.

Espèces : petits noirs de Zanzibar; Albinos.

Canards et dindons réussissent assez mal ; les premiers sujets ont une sorte de diarrhée verte, les seconds meurent à la mue.

Poules : liberté est de rigueur, elles trouvent le reste.

Il y aurait trop à dire, si l'on voulait entrer dans les détails.

Potager : il faut faire venir les semences d'Europe. Aucun légume d'Europe n'est acclimaté absolument, sauf le blé, le blé noir, haricots, petits pois.

On peut semer toute l'année même l'été, si l'on peut suffisamment arroser.

Il faut couvrir de claies bien des légumes.

Légumes cultivés avec succès à Lukulu : tomates (plusieurs variétés), aubergines (longues violettes), carottes (courtes nantaises), laitues, chicorées, haricots (plusieurs espèces), surtout beurre d'Algérie, concombres, poireaux monstrueux, carentan, échalottes, choux cœur de bœuf, tétragones, bazelle, cresson des fontaines, choux rouges nains, et en général, tous les légumes nains, très hâtifs.

Légumes qui ont échoué à Lukulu : pommes de terre (elles poussent partout ailleurs), oignons des vertus, etc., lentilles, fèves des marais, épinards, choux-fleurs, blé, (froment dur et doux, épautre, etc.), choux lents, (schweinfurth, etc.), melons.

F, **186** (*suite*).

Le terrain doit être fumé, il y a énormément de vermine, au-dessus et dans la terre; il faut plusieurs années, avant de l'en avoir un peu débarrassée. En général, nous cultivons sur planche élevée de 15 centimètres.

Arrosage matin et soir; jamais entre 9 et 4 heures.

Sarcler très souvent.

Autres cultures :

Arachides. Déjà indiqué.

On les plante à 50 ou 60 centimètres de distance, deux ou trois ensemble. Aiment une terre meuble. Brûlent facilement sous l'action du soleil, et sèchent. On peut y planter des tiges de manioc. Habituellement sur tertres ; quelque fois en pleine terre. Semence se conserve dans la gousse.

Les Baluba les cultivent peu, parce que le renard bleu, les corbeaux, les rats dévastent trop les champs d'arachides.

Vontzeia subterranea : sorte de pois chiche différent de l'arachide; un grain gros comme une bille, goût haricots, poussant en terre, se cultive à peu près comme les arachides; encore moins répandu mais est délicat pour nous.

Colatier : inconnu.

Poivrier (petit poivrier de Cayenne) pousse sur l'emplacement des anciens villages, peu dans la brousse. Les noirs en consomment assez peu.

Ricin : ne se cultive pas. On se contente de récolter les grains des arbres qui ont grandi spontanément. Le ricin pousse partout comme de la mauvaise herbe, sur l'emplacement des anciens villages, et dans les villages, sur le fumier.

P. Colle.

BALUBA
(Congo.)

G. — Caractères anthropologiques

a) Somatiques

188. — *Crâne et tête.*

La moyenne de la taille des hommes est 1 mètre 65 centimètres. Les femmes ont de 5 à 7 centimètres de moins.

Il y a des hommes de grande taille, j'en connais qui ont de 1 mètre 80 centimètres à 1 mètre 85 centimètres. C'est l'exception. Chez Kyombo, sur un village de 500 habitants, je comptais trois géants pareils. Mais un nombre assez considérable comptait de 1 mètre 70 cent. à 1 mètre 75 centimètres.

Nos Baluba sont plus grands que les peuplades des autres races qui les avoisinent.

Voici le résultat des quelques mensurations faites sur dix hommes adultes, âgés de 20 à 30 ans, à la mission de Lukulu. Les mensurations furent faites au moyen d'instruments anthropométriques :

Taille	Grande envergure	Diamètre antero postérieur de la tête	Diamètre transverse maximum	Largeur du nez	Hauteur du nez
1m68	1m747	0m185	0m1495	0m048	0m040
1 604	1 669	0 194	0 1495	0 0385	0 041
1 627	1 705	0 185	0 142	0 0465	0 0455
1 73	1 822	0 186	0 148	0 044	0 037
1 755	1 88	0 19	0 143	0 05	0 042
1 65	1 573	0 186	0 139	0 046	0 0375
1 657	1 685	0 1845	0 138	0 043	0 037
1 692	1 559	0 198	0 148	0 046	0 034
1 545	1 82	0 189	0 148	0 042	0 039
1 692	1 756	0 187	0 138	0 6395	0 042

P. Colle.

Baluba, Congo. G, *a*, 188.

G. — Caractères anthropologiques

a) Somatiques

189. — *Peau.*

La peau est d'un noir bronze. Les nuances sont multiples.

La couleur la plus belle est la *butoka,* la teinte des Arabes, le bronzé pâle : une belle femme, selon l'impression des indigènes, a ce teint là.

Les endroits de la peau protégés contre les rayons du soleil, les aisselles par exemple, sont naturellement les plus clairs. A l'intérieur de la main et à la plante des pieds, la couleur de leur peau se rapproche de la nôtre.

Une personne qui porte habituellement un long pagne devient, au bout d'un certain temps, d'une teinte plus claire aux parties couvertes.

Les enfants naissent blancs, d'un blanc grisâtre, sale. Ils deviennent noirs après quelques jours, par exposition à la lumière.

Les Albinos sont rares. Je n'en ai vu que deux ou trois exemplaires. Ils sont en Uruwa, ce qu'ils sont ailleurs, couleur blanc-grisâtre, tâcheté, souvent couverts de croûtes. C'est vraiment pas joli. Ils sont peu résistants. Leurs concitoyens les méprisent et les redoutent, car à leurs yeux, les Albinos sont tous plus au moins lanceurs de maléfices et sorciers. Ces types là, pensent-ils, ont des relations avec les esprits, c'est connu.

P. Colle.

Baluba, Congo. G, *a,* 189.

G. — Caractères anthropologiques

a) Somatiques

190. — *Cheveux*

Les cheveux sont noirs, drus, crépus.

Habituellement, hommes et femmes les portent à 30 centimètres environ de long.

Le soleil entre très difficilement dans l'inextricable fouillis. Essaie-t-on de l'entamer avec les ciseaux, ceux-ci grincent à faire pitié. C'est qu'il n'y a pas que des cheveux là-dedans, mais de la poussière, des cailloux, des graisses solidifiées. Ne risquez pas un de nos peignes fins; il casserait dès la première attaque. Ces tignasses constituent le banc d'épreuves de nos peignes européens.

Il est étonnant que malgré le manque de propreté des cheveux, ceux-ci ne tombent pas davantage. Il faut que, par hérédité, les cheveux tiennent bien fort à la peau; on trouve en effet fort peu de têtes chauves. Est-ce que les poudres de nkula et l'huile favoriseraient l'adhérence des cheveux ?

Nous avons vu au n° 11 la manière de les arranger.

L'âge fait blanchir ces cheveux comme les nôtres.

La chevelure des Albinos est d'un blond-fauve désagréable à voir.

P. Colle.

G. — Caractères anthropologiques

a) Somatiques

191. — *Yeux.*

Ces yeux apparaissent comme les nôtres.

Souvent cependant sur le blanc se dessinent des lignes, couleur café au lait.

Les Albinos ont les yeux plutôt grisâtres.

Ils ont la vue extrêmement faible; ils ont peur du soleil; ils marchent avec la main sur les yeux. A les voir, on croirait qu'ils ont les yeux malades.

P. Colle.

G. — Caractères anthropologiques

a) Somatiques

192. — *Main.*

Rien d'extraordinaire.

193. — *Difformités naturelles.*

Aucune difformité spéciale, qui dépare la population. L'absence de pigment dans la peau ne se fait guère remarquer que dans le creux des mains et sous la plante des pieds. Les poils se trouvent aux endroits ordinaires. Le goître est rare.

Accumulation de graisse dans les fesses qui disparaît avec l'amaigrissement? Non, mais les femmes recherchent une position du corps qui rappelle cet aspect le mieux possible « kumininika » : marcher la poitrine en avant, les fesses le plus possible en arrière. Elles se dandident comme des canards. C'est l'ultra du chic.

On trouve peu de bossus. Les nains sont quasi inconnus. Je dois en dire autant des jambes déformées.

P. Colle.

G. — Caractères anthropologiques

a) Somatiques

194. — *Déformations artificielles.*

Pour le coloriage et le tatouage, voir n[os] 31 et 32.

Pas de déformation du crâne ni du nez.

Déformation des dents? Oui. Les femmes d'habitude s'extraient deux dents du milieu, au-dessus. Elles se font cela entre-elles ; parfois c'est un spécialiste. On procède par une série de petits coups de marteau ; ainsi on la dégage. — Les hommes ont souvent ces mêmes dents limées en V renversé, donc formant triangle.

Déformation des oreilles ? Non. Mais le contact avec les étrangers a fait son œuvre. Les hommes se perforent maintenant le cartillage du pavillon, vers le milieu et mettent un fil avec une perle, ou une bague de perles. Coquetterie, voilà une de tes œuvres !

Allongement des organes chez les femmes ? Oui. (Voir 119, secte des Bulindu). Les mères l'apprennent à leurs petites filles, qui s'entr'aident, du reste. On opère par frictions. Ceci n'attaque pas directement leur sentiment de pudeur. Les mères disent : « C'est nécessaire, c'est en vue de leur mariage ».

Allongement des seins : les femmes tiennent à honneur d'avoir des seins allongés et la poitrine proéminente. Les Balubaises cependant usent moins de pratiques *ad hoc* que les femmes des Watabua et des Wabuere. Il n'est pas rare de voir des seins pendre jusqu'au nombril. Notons aussitôt que nos Balubaises ont plus de

retenue que les femmes des tribus voisines. Les jeunes mères se couvrent volontiers la poitrine d'une bande d'étoffe.

Circoncision? Voir plus haut n° 75.

Excision? Je n'en suis pas sûr, ni non plus de l'infibulation, ni de la castration. On m'a assuré toutefois que dans la secte des Balindu (voir n° 119) les femmes se font des entailles au moyen d'une patte de sauterelle, aux piquants très durs; elles se grattent avec cela jusqu'à faire couler le sang : usage voulu par l'association, certainement à signification religieuse. Laquelle? Je ne sais pas encore. La sauterelle utilisée est le criquet voyageur rouge à pattes allongées, à piquants durs.

P. Colle.

G. — Caractères anthropologiques

b) Physiologiques

195. — *Force musculaire.*

On peut dire que le Muluba n'est pas très fort mais qu'il est assez endurant. Les européens sont plus forts.

Mais pour transporter une charge de poids moyen, le Muluba tiendra plus longtemps que nous.

Au départ, il hésitera à se mettre en route; mais une fois déclanché, il marche. Combien de fois ne l'ai-je pas expérimenté. « Père, disaient-ils, c'est trop lourd; nous ne saurons jamais. » — Je prenais le colis d'une main, le mettais sur leur épaule. Ils réfléchissaient et disaient : « Cela ne peut être bien lourd, puisqu'il soulève le colis d'une main ». Suggestionnés, ils partaient et marchaient sans broncher jusqu'à la fin de l'étape.

Seulement, cette endurance n'est pas soutenue par une nourriture substantielle suffisante.

Sensibilité? Ce sont pour ainsi dire des anormaux. Ils sont fort sensibles à une piqûre d'épingle quand on les traite pour ce bobo et ils se soumettent à des opérations douloureuses sans soupirer, telle l'extraction d'une flèche.

J'en ai vu qu'on opérait au bras; le biceps était traversé; pour l'enlever, on perce pour la tirer de l'autre côté. Si les harpons de la flèche ne sont pas forts, l'opérateur tourne la flèche entre les mains; cela fait trou dans les chairs; on tire. Les opérés ne bronchent pas.

J'ai assisté à une opération douloureuse d'enfant malade à l'aine. Le petit ne poussa pas un cri. Peu de temps après l'enfant jouait avec les autres, comme si de rien n'était.

En revanche s'agit-il d'ouvrir une pustule, ils crieront comme des putois.

Aux fesses la sensibilité est presque nulle. Ces gens sont presque toujours assis. C'est bien plus dur que chez nous.

P. Colle.

G. — Caractères anthropologiques

b) Physiologiques

196. — *Attitude du corps.*

Le Muluba se tient droit, la tête droite. Il a l'allure dégagée.

La femme qui veut se faire remarquer marche « poitrine » au vent et « croupe » par derrière.

Cette allure leur donne un aspect fier ; on dirait qu'ils ont conscience de leur importance.

Au repos, ils s'accroupissent à la façon des tailleurs et se tiennent ainsi pendant des heures, les mains sur les genoux. C'est aussi l'attitude requise pendant les palabres.

Ils dorment à plat sur le dos, sur le côté ou sur le ventre, mais toujours étendus.

P. Colle.

G. — Caractères anthropologiques

b) Physiologiques

197. — *Acuité des sens.*

La vue et l'ouïe sont très développées : ces gens voient et entendent nettement des choses à des distances où nous ne les distinguons même pas.

Le toucher n'est pas fin; il sont peu sensibles du côté de la peau.

Je doute aussi de la finesse du goût.

L'odorat est bon, mais il n'est pas très délicat : ils supportent sans inconvénients d'être assis pendant longtemps à côté de cadavres en décomposition.

P. Colle.

198. — *Température du corps.*

La même que la nôtre. J'ai remarqué que nos enfants nègres de la mission avaient fort souvent de 37 1/2 à 38°. Au-dessus, c'est la fièvre qui les afflige.

P. Colle.

G. — Caractères anthropologiques

b) Physiologiques

199. — *Nutrition.*

On ne peut pas dire que nos Baluba sont de gros mangeurs. Assurément ils aiment bien de temps à autre de faire une ripaille et de se bourrer le ventre à éclater. Mais ce n'est pas l'habitude.

Leur estomac paraît assez élastique. Ils peuvent manger le double et le triple de nous, quitte à rester ensuite longtemps sans manger. L'indigestion ne les tourmente guère.

Ils peuvent aussi rester facilement deux jours sans manger. Je ne parle pas de la boisson : l'eau se trouve partout en abondance dans l'Uruwa.

Un souvenir. Voyageant de Lukulu à Baudouinville, nous avions pris, un jour, par le plateau de Mugela. Les villages étaient clairsemés. Nous restâmes quatre jours sans trouver de vivres sérieux ; nous n'avions que quelques petites patates, environ un kilo de patates pour chacun et de l'eau. Avec celà, nous devions abattre 25 kilomètres par jour ; et nos nègres avaient 25 kilos à porter sur la tête. Le cinquième jour nous ne trouvâmes rien ; je dus leur donner ma réserve, 2 kilos de riz pour douze hommes. Malgré cela personne ne broncha. Ce fut comme s'ils n'avaient subi aucune privation. Il est vrai qu'après ils s'en payèrent une tranche !

P. Colle.

G. — Caractères anthropologiques

b) Physiologiques

200. — *Influence du milieu physique.*

Le sol de nos Baluba, de caolin et de sable, dégage une réverbération blanche qui nous force sans cesse à cligner de l'œil. Les montagnes ont l'aspect blanchâtre.

Nos noirs cependant sont aussi noirs que leurs voisins les Babamba et les Batabua qui vivent sur un sol ou dans des montagnes rougeâtres.

C'est l'atmosphère et le soleil qui colorent le teint de la peau en Afrique; le sol n'y est pour rien.

P. Colle.

201. — *Fécondité.*

L'âge de la puberté est environ 15 ans pour les garçons, 13 ans pour les filles.

Ces observations résultent de l'état-civil de nos missions, tenu depuis plus de trente ans.

L'âge critique pour les femmes arrive vers 35 ou 40 ans.

P. Colle.

G. — Caractères anthropologiques

b) Physiologiques

202. — *Maladies endémiques, épidémiques; etc.*

1. La teigne tonsurante (que nous guérissons avec un mélange d'huile et de pétrole);

2. Le *Cuba,* la framboisie ou pyan, qui afflige presque tous nos nègres. Ils y passent à tout âge. On trouve des mères qui provoquent la maladie chez l'enfant, parce que disent-elles, c'est alors plus bénin et ils doivent tout de même l'avoir;

3. La variole sévit d'une façon plus ou moins régulière tous les sept ans. En 1899-1900 ce fut une épidémie terrible;

4. Maladie des petits enfants : l'éclampsie, très fréquente; la diarrhée verte;

5. Maladies de poitrine. Très fréquentes chez tout le monde; mortelles souvent pour les vieillards. J'ai vu des gens à l'aspect de poitrinaire. Cependant la phtisie est relativement rare. Au contraire, bronchites et pleurésies sont très communes. La pneumonie est moins fréquente;

6. La maladie du sommeil a fait d'effroyables ravages. Elle était inconnue quand j'arrivai dans le pays. Elle vint et le nom vint en croupe : *Kabungila,* ce qui fait dormir, un petit sommeil. Je suis porté à croire que la maladie a jadis fait des ravages au pays.

P. Colle.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME II

Pages

E. Vie intellectuelle.

a) Arts.

b) Sciences.

c) Facultés intellectuelles.

Pages

F. Vie sociale.

a) Propriété.

b) Régime économique

c) Coutumes juridiques,

d) Organisation sociale,

e) Organisation politique,

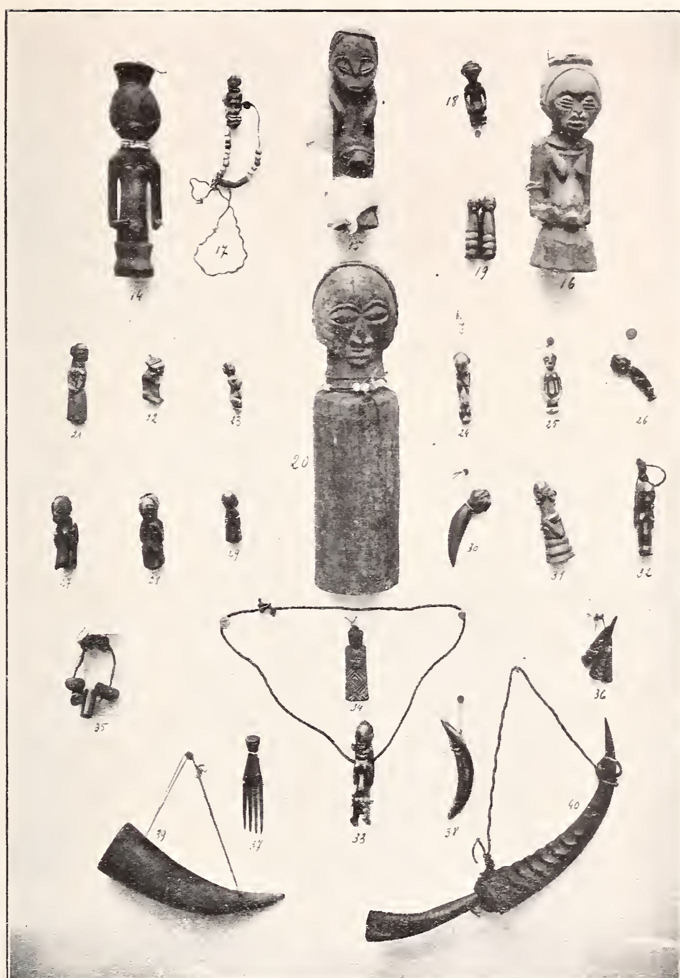
Pages



1. Peau de genette (Simba) ornée de remèdes magiques pour se rendre invisible et invulnérable.
2. Fétiche Ngoy (courge ornée de cauries).
3. Fétiche Kabwangozi (courge ornée de grains rouges).
4. Fétiche Mwirambwe (petite barquette).
5. Fétiche Mwirambwe (grande barquette).

6 à 9. Fétiches Kongobo-Mwamba (vases en argile durcie, peinte en rouge).

10. Mboko (courge remplie de pemba, séjour des génies).
11. Petit Panier (Kihan) où le devin place des articles servant à la divination.
12. Noyau orné de plumes qne le sorcier met sur la tête en opérant.
13. Pemba et cristaux de quartz (fétiche Kibawa), déposés dans une courge.



14 et 16. Fétiches des Batembo ou nomades chasseurs.
15. Fétiche Kakuli.
17–18. Fétiche-emblème d'un jumeau mort : il est porté par le survivant.
19. Mukisi, fétiche pour deux jumeaux morts, portés par la mère.
20. Pungwe, fétiche de la famille Kyambo.
21 à 33. Fétiches-portraits des ancêtres, portés et honorés par les successeurs.
34. Remède-fétiche.
35. Bois avec remèdes contre le rhumatisme et la fièvre.
36. Cornes à remèdes.
37. Peignes à remèdes.
38. Dent de phacochère portée comme talisman.
39. Kilambo, corne à remèdes (contre toutes les maladies).
40. Corne de féticheur remplie de remèdes magiques.



41. Fétiche suspendu à une corde en plein air.
42. Fétiche mâle employé pour la divination.
43. Fétiche.
44. Fétiche mendiant.
45. Fétiche double, homme et femme.
46. Fétiche.
47 et 48. Fétiches des Baluba du Nord.



49. Collier d'initiation des Bakazanzi.
50. Insigne totémique des Bakazanzi.
51. Fétiche initiateur des Bakazanzi (Kasongo-Muyembe).
52-53-54. Grelots de danseurs Bakazanzi.
55. Tuta (à moitié fait) des Bagabo.
56. Tuta aux remèdes pour lancer des maléfices des Bagabo.
57. Fétiche des Bagabo.

PL. V



58. Peau de temba des Bakazanzi.
59-60. Fétiche du grand-maître du Bugabo.
61. Fétiche initiateur du Bugabo (Kabwelulu).
62. Collier des Bagabo.
63. Collier des Kakuli.
64. Missiki des Bagabo.
65. Grelots de danse des Bagabo.
66-67. Sifflets de la Société Bagabo.
68. Fétiche.
69. Fétiche à coiffe égyptienne.



I

Aspect d'une île du fleuve.
Coiffure de Baluba.
Colliers des hommes.



II

Aspect d'une île du fleuve.
Coiffures de Balubaises.
Tatouage au bras.
Colliers de femmes.
Seins de femmes, serrés au cordon,



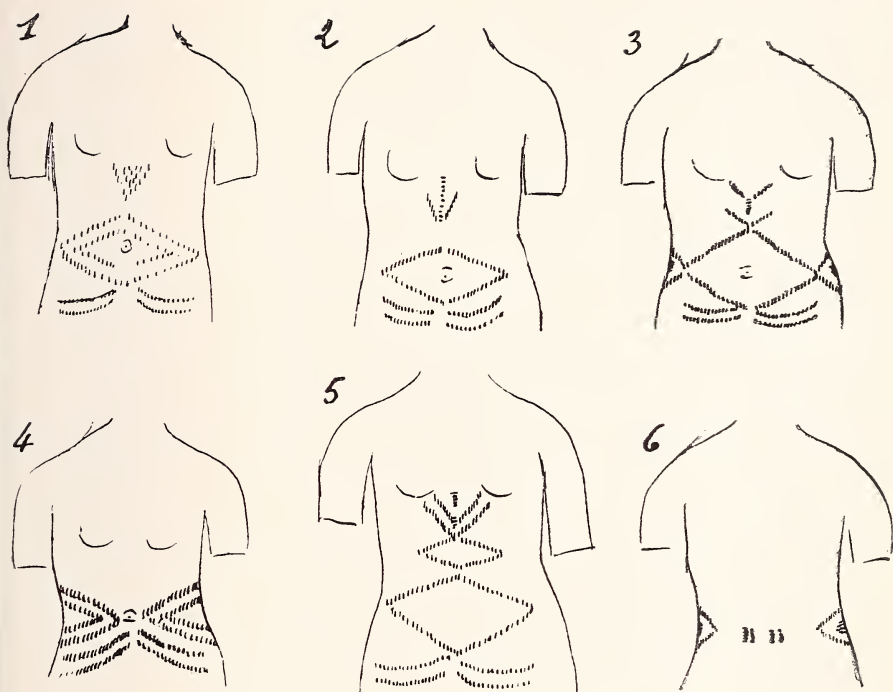
I

Un tisseur à l'œuvre.
Aspect de végétation à l'intérieur d'un village.
Coiffure de Baluba.



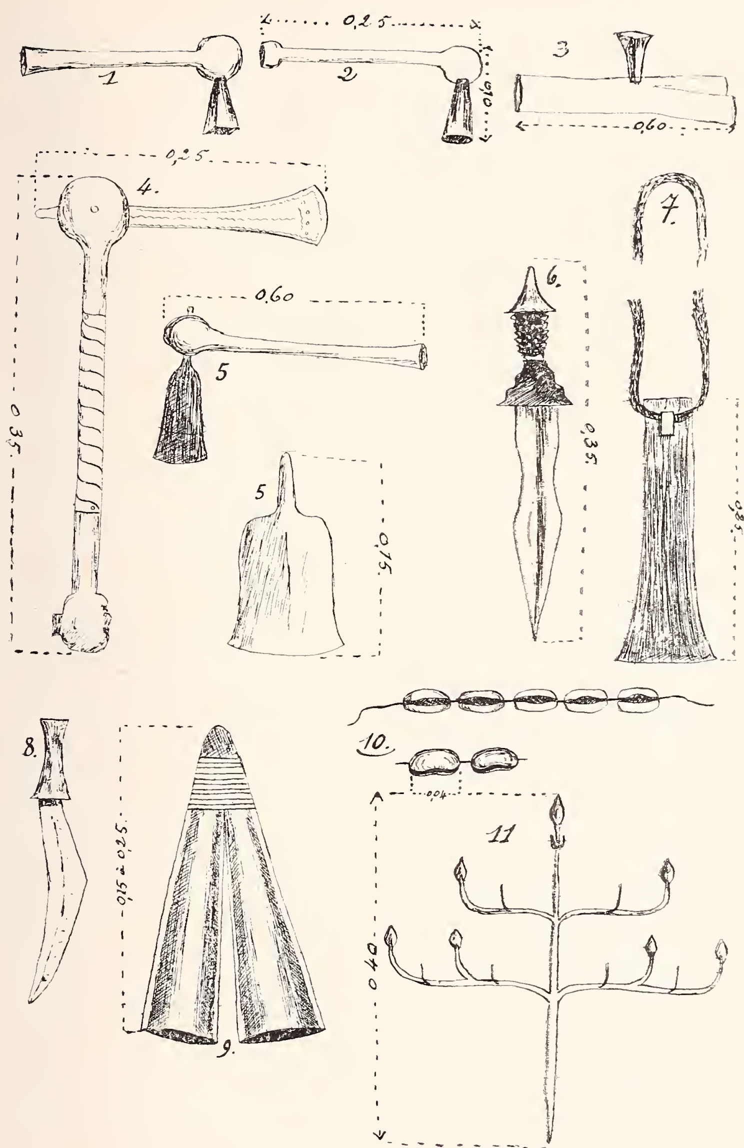
II

Aspect du bord d'une rivière.
Parure de femmes vaquant aux soins du ménage.
Pagnes drapés, femmes.
Femmes portant des pots à eau.



Divers types de tatouages de femmes.

1, 2, 3, 4, 5, tatouage de face ; 6, tatouage de dos.



1-2. Marteaux indigènes.
3. Enclume du forgeron.
4, Hâche de luxe.
5 et 5. Pioches indigènes.
6. Coutelas de luxe.
7. Fourreau du coutelas de luxe.
8. Couteau ordinaire.
9. Cloches doubles.
10. Grelots de danseur.
11. Porte-flèches.



I

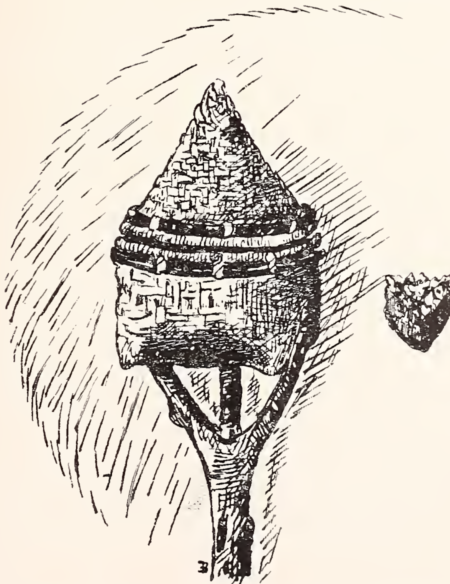
Elevage de pigeons.



II

Hutte de Buluba, aspect.

Peaux de genettes garnies d'amulettes (rendant invulnérables)



Panier à fétiche (Kihan) et caillou fétiche.



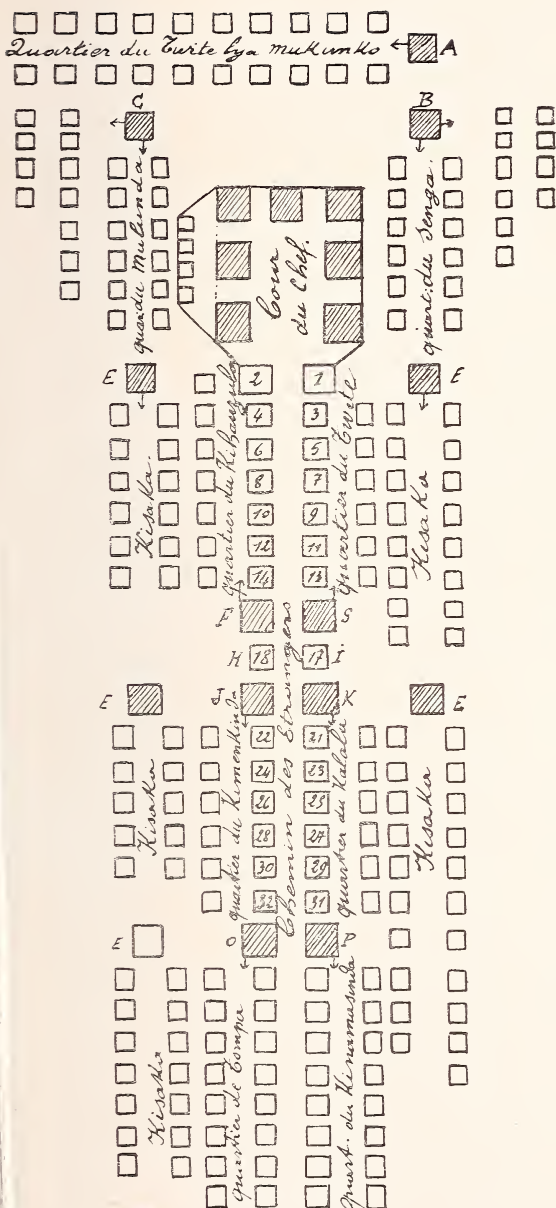
Sorcier



Sorcier danseur (masque Kifwele)



Sorcier donnant une consultation



A	Maison	du Twite Mukunko.
	»	du Senga.
C	»	du Mulunda.
EE	»	des Masangune.
F	»	du Kihanzula.
G	»	du Twite.
H	»	du petit Kihanzula.
I	»	du Twite
J	»	du Kimenkinda.
K	»	Kalala.
O	»	Tompa.
P	»	Kinamasinda.

Plan d'un grand village chez les Baluba-Hemba.

Village de Kyombo en 1904.

CARTE ETHNOGRAPHIQUE DE LA RÉGION

DES

BALUBA-HEMBA

dressée d'après les données du R. P. COLLE, par M. ER. VIAENE, docteur en sciences géographiques.

Echelle : $\frac{1}{1,000,000}$

LÉGENDE

N. B. — Les limites géographiques du territoire des Baluba-Hemba sont : au N., la Lukuga ;

à l'E., la Nyemba affluent de la Lukuga, la Lukumbi affluent de la Luvwa-Lualaba ;

au S. et au S.-W. la Luvwa-Lualaba ;

à l'W. la Lualaba-Kamelondo.

BAK — Familles Baluba-Hemba ou Bahemba.

BOK — Peuplades voisines des Baluba-Hemba.



Cours d'eau.



Postes.



Localités citées dans la monographie.

N. B. — Le cartouche à gauche indique la place qu'occupe la peuplade des Baluba-Hemba sur la carte générale du Congo Belge.


BAKALANGA
BAHOMBO
ALBERTVILLE
BAHOLOHOLO
LAC TANGANIKA
BULI
BASONGA
BAKASANGA
Mt Kisumba
Mt Kibombwe
Mulongo
Lukuga
Mt Gombe
BALUBA
Mt Kakaseba
Mt Suvu
Mt Kilembo
Lukusu
BANGOY
LUBILE
Mt Kabinda
St Lambert
Kyombo-Kyansenge
Kinsunkulu
BALUBA = HEMBA
MUGILA
BATUMBWE
Bituka
Luisi
Mastka
ANKORO
Mt Shiba
Kyombo-Mkubwa
Djuba
Nyemba
Pic-Kabulu
Mt Mitsimbi
Tandwe
Musisinga
Mazanza
Kasongo(Kyombo-Mbayo)
Soswa
BAMWENCE
Mt Kaomba
Lukusuwi
BAKYOMBO
BAMULENDA
SOUDAN
Lukulu
Kalsa
Luba
Mwenga
BAKITENTU
Kitentu
Kabanga
CONGO FRANÇAIS
KIAMBI
BAMBUYU
Paramino
Luwiba
MONTS
BABWIRE
MARUNGU
BAMOLIRO
CONGO-BELGE
Mt Murumbi
Mwika-Kikumba
Mbalala
Niemba-Kunda
Katamata
Mt Kandiabo
Luvwa = Lualaba
BALUBA
BATABWA
BENA
ATLANTIQUE
CONGO-PORTUGAIS
27°
28°
29°
30°
6°
7°
8°

Collection de Monographies Ethnographiques

PUBLIÉE PAR CYR. VAN OVERBERGH

Ont paru :

I. LES BANGALA, par M. Cyr. VAN OVERBERGH, avec la collaboration de M. ED. DE JONGHE.

II. LES MAYOMBE, par M. Cyr. VAN OVERBERGH, avec la collaboration de M. ED. DE JONGHE.

III. LES BASONGE, par M. Cyr. VAN OVERBERGH.

IV. LES MANGBETU, par M. Cyr. VAN OVERBERGH, avec la collaboration de M. ED. DE JONGHE.

V. LES WAREGA, par le Commandant DELHAISE, avec une préface de M. Cyr. VAN OVERBERGH.

VI. LES KUKU, par M. VANDEN PLAS, avec une introduction et une préface de M. Cyr. VAN OVERBERGH.

VII. LES ABABUA, par M. HALKIN, avec la collaboration de M. VIAENE, avec une introduction de M. Cyr. VAN OVERBERGH.

VIII. LES MANDJA, par M. GAUD, avec la collaboration de M. Cyr. VAN OVERBERGH.

IX. LES BAHOLOHOLO, par M. R. SCHMITZ, avec une introduction et une préface de M. Cyr. VAN OVERBERGH.

X. LES BALUBA, par le R. P. Colle; tome I, avec une préface de M. Cyr. VAN Overbergh.

XI. LES BALUBA, par le R. P. Colle; tome II, avec une introduction de M. Cyr. Van Overbergh.

Sous presse :

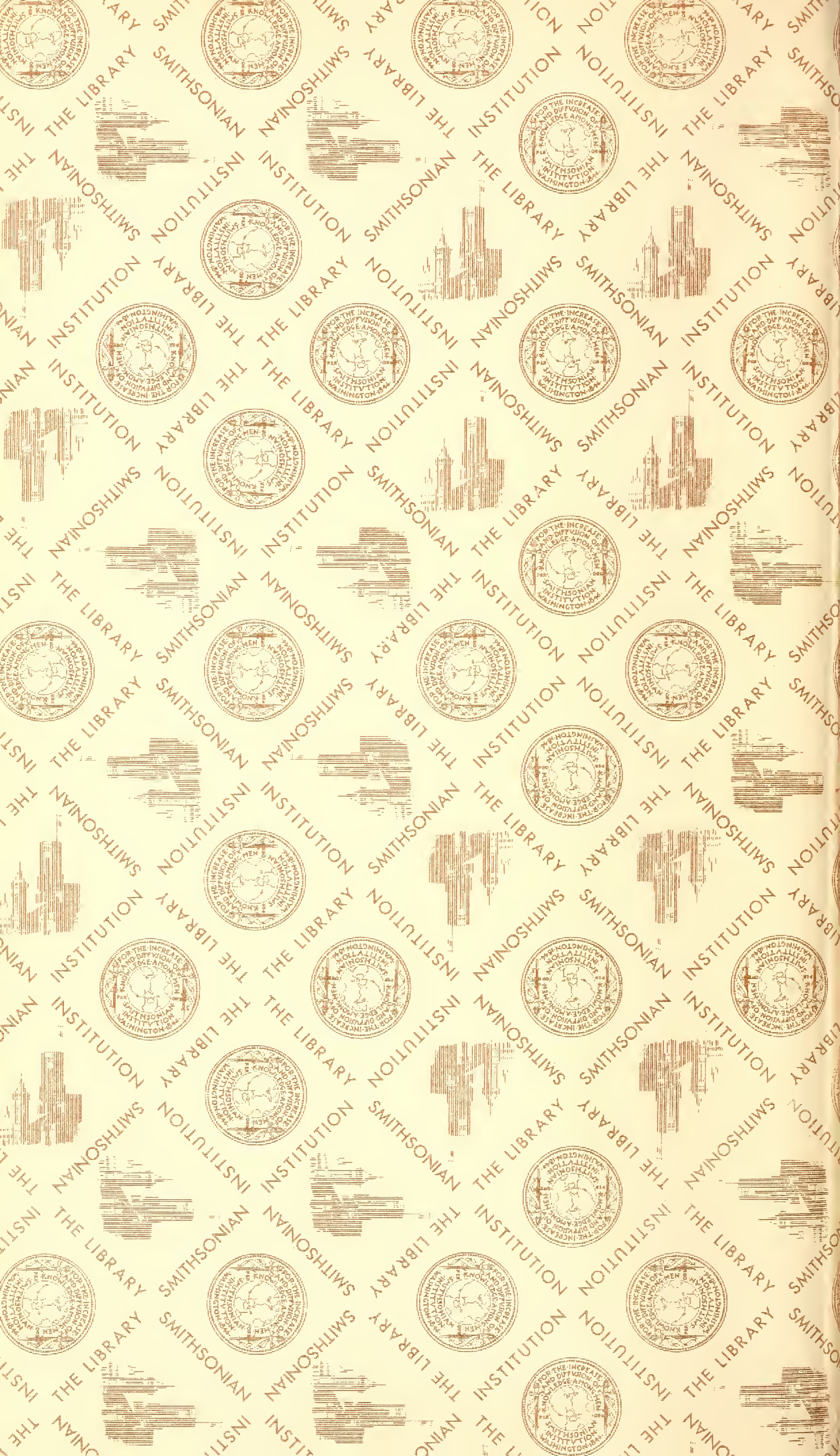
XII. LES BAYAKA.

XIII. LES FAN.

XIV. LES PYGMÉES.

Le prix de l'exemplaire est fixé à 10 francs.

Le prix pour les souscripteurs de la *Collection des Monographies Ethnographiques*, 7 fr. 50. Chaque nouvelle fiche complémentaire sera fournie aux souscripteurs qui la désirent, au prix de 10 centimes.



00011 5519

Colle.
Les Baluba. Vol. 2.

GN654.C68 tome 2 MAA


3 9088 00011 5519
SMITHSONIAN INSTITUTION LIBRARIES